

◎ 王章陵 著

周易思辨哲学

上

——
辩证的中道论

齊魯書社

自序

一、中文序

风住尘香花已尽，日晚倦梳头。物是人非事事休，欲语泪先流。 闻说双溪春尚好，也拟泛轻舟；只恐双溪舴艋舟，载不动许多愁。

——李清照：《武陵春》

余因父难导致家庭破碎，悲伤不已，十七岁离家；越五年，更因战乱而离国，竞奔越南富国岛，其被囚者三年有奇。富国岛三面环海，每当面对大海，极目沉思，辄幻想果有“人不独亲其亲，不独子其子”，而以“天下为公”的大同之世，则人间无憾事矣！唯“人有悲欢离合，月有阴晴圆缺，此事古难全”，其奈何！然则，何以古难全？何以才能化解人与人之间的矛盾冲突，荡涤人间邪秽、苦难与灾变？迄读《周易》，此藏诸心底几历半世纪之疑问，始略有所解。盖圣人创作《易经》，其主旨即在运用辩证逻辑的思想方法，建立“天人合一”之理论体系，并规划实施礼乐教化，以端正人性，涤恶扬善，使人类社会由野蛮而文明，由人类相残而共存共荣；更由“天下为家”小型伦理家庭的建立，进而过渡到“天下为公”人类大同社会的建立。如此宏观的哲学构思与人性荡涤工程，其理念曾支配中国社会之发展历数千年，并摆脱野蛮而建立了文明小康的伦理社会。圣人更深信，人道与天道一致，乃逻辑之必然。但因人性负面难以全面、绝对的纯化，又以西潮不断冲击，先后有佛教

“入朝不拜君，回家不拜父”；耶稣会反对信徒祭拜祖先；以及五四“打倒孔家店”思潮的兴起。举目以观，而今中外从个人到国际，迄仍存在恩怨纠缠，敌我对立，悲剧丛生，变乱不已。足征易道不彰，宝石蒙尘，其去大同之世，路途犹极遥远。甚至远古圣人古典著作，今亦多已不识其真面目矣，良深浩叹！今值老迈，研撰此著出版问世，谨以纪念先父之遇难，且有以冀于唤起易道之复兴及人类理想社会之实现而已也。

二、英文序 (Preface by Author)

The wind dies down and flowers fade away,

Leaving the fragrance on the soil to stay,

Night's approaching and I haven't the heart to comb my hair.

The world looks the same, but everything has changed,

Tears dropping ere I can find a word to say.

People tell me the Double Stream charming remains,

And I would go boating, only I'm afraid,

My grief is too much for so small a boat to take.

——Spring at Wu-Ling: *Li Ching-Chao*

My father passed away in an accident, resulting in deep sorrows and family broken. I left home when I was seventeen. At that time, the civil war was raging. Five years later, I fled in haste to Phuquoc, an island in Southern Vietnam. The southern tip of the island is surrounded by sea on three sides. We were interned like prisoners for more than three years there. Day in and day out, I wondered on the beaches. Looking at the distant horizon, many kinds of imagination came into my mind. If the Utopia of "World commonwealth" became true, whence people loved not only their own parents and their own sons, and shared the belief that "The world was for everyone" as a "Ta-T'ung" world (World commonwealth), then, the human and society would have no more regrets. However, people do have sorrows and joys in departures and reunions. The moon goes around full or crescent, bright shining or dark cloudy, ever since the

ancient. Should the fate of mankind be forever destined like these? What a deplorable situation it is! There should be a way to resolve the conflicts among people, to wash away the social evils and dirties and to avoid tragedies and disasters. After reading "The Book of Change" (the classic reading named I-Ching), I see the way which removes my wonder in the last half century. Based on dialectical logic, I-Ching was authored by the past sages in an effort to realize an idea of integrating the nature and the human as a whole. The other associated classic works included Li (a set of etiquettes) and Yue (musicological works). The sages used these Classics to educate people, so that the mankind's nature could be rectified, wiping away the bad and enlightening the good. This philosophy has successfully supported the Chinese in migrating from barbarian to civilization, stopping fighting among people and in keeping the society in harmony from time to time. Many periods and once for a while, China had been in better off stage, so-called "Hsiao-Kang" (means small-better-off, a well organized family-oriented society). Hsiao-Kang is considered as a transition step toward Ta-T'ung (World Commonwealth). Those past sages believed that logically the human were an integral part of the nature (the Heaven). The way of the nature is exactly the way prepared for the human. However, the human beings' negative points of selfishness can hardly be absolutely or totally purified. Moreover, the pounding of the western-thinking current initiated "the May Fourth Movement", shouting out the slogan "Down with the Confucius". The Buddhism also asserted "No kowtow in the royal court" and "No kowtow to one's parents whenever coming back home". The Jesuits strongly oppose "Ancestor worship". Looking around the world, individually or internationally, you may see the entanglement of past kindness and grudge, feelings in gratitude and revenge, confrontation

in friends and enemies, as well as all kinds of tragedies. I sigh for these. I am aging now.

It is time for me to write a book with the hope to rehabilitate the I-Ching philosophy, as well as in memory of my father. Do hope a new ideal society to be coming soon for humankind.

提 要

——周易理论建构及其逻辑体系

人类文化的绵延而进展，即胥赖有理智以为行为指导，理智之推演，乃构成理论及学说，进而转移风俗，演成社会制度，此吾国“五经”与孔、孟、程、朱、陆、王之所建树也。“五经”以《易经》为首，而《周易》则是一部论述思辨哲学（Speculative philosophy）的古典著作。何谓思辨之学？思辨者，不假经验之助，纯由思维作用而构成认识之谓。黑格尔之言曰：“哲学者，事物之思辨的考察也。”是谓凡宇宙一切事物，皆可由先天的思维而得之也。

《周易》作者以观察及辩证逻辑的思想方法，建构哲学理论，其要点如下：

一、宇宙万物变易与发展的普遍规律

宇宙万物，每一时刻都在变易之中，而其变易现象，虽可目视、耳闻或手触，但变易之理，却非耳、目、手等直观方法可以察知，理的察知，就要靠哲学考察的思想。逻辑学即以纯思想或纯思想形式为研究对象。《系辞传》：

古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，……近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。

夫《易》广矣大矣。以言乎远则不御，以言乎迩则静而正，

以言乎天地之间则备矣。夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉。夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之善配至德。

这是说，《周易》是一部广矣大矣的书，它所察知宇宙万物的道理十分广大。因为，宇宙万物虽很广大而复杂，而《周易》作者所表述乾坤、天地、四时、日月、知崇礼卑的主旨，也就是运用了逻辑的三段论。它在上述八十五个字的论述中所提出三联式命题如下表：

正（一）	反（二）	合（三）
静也专	动也直	大
静也翕	动也辟	广（通）
天	地	合
日	月	明
始	终	恒
知崇	礼卑（谦）	宜
阴	阳	道

此即思想形式——“正——反——合”，它也是思维形式与宇宙万物运动形式的合一。

是知，《周易》作者观察宇宙万物变易所得理性的玄思真理，即在于“一阴一阳之谓道”，即在于将对立的对方统一在自身之内，作为两个构成的环节，因而体现理性最高的原则，即对立统一律。他认为，某物既是某物，又是他物，它是思维的形成阶段。而就整个逻辑过程言，它又只是开端，人的思维是由自身一分为二，再合二而一，即“一——二——”（后一或作三，三是综合的一，是新的），此为反思的规定。“思想形式”是这样不断地进展的，宇宙的运动亦然。因此，整个宇宙，从天地到万物，也就是不断的变易，不断的运动的。《系辞传》：

日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。夫

这日月的往来，不只是一次。它往来一次是一日，由日而月，而年，而世纪，是永远不断的，它是“环”的无限。因此，易学家便画一个环来表示它的六十四卦。宇宙万事万物的变化，以空间言，充塞乎四方；以时间言，绵延于既往、现今与未来，然而这些繁复的变动与演化，都在《周易》阴阳两爻和六十四卦中表现无遗；宇宙万事万物变动之理，《周易》用“对立统一律”这个“常道”之理，就说明了宇宙万物变易与发展的普遍规律。《周易》全书之精义即在乎此。

二、周易“环中论”

人类活动，从横切面看，是社会；从纵向面看，是历史。在历史长河中，人类首先面对的便是吉凶祸福问题。《易·系辞传》：“《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者，其有忧患乎？”作《易》者因有忧患意识，故亟欲在宇宙变易中寻求化凶为吉，以谋人类共生共存的不易之道，而此道即为“环中论”，亦即“中道哲学”。

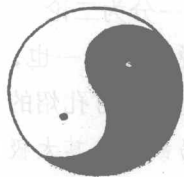
中道哲学思想起始于尧、舜、禹、汤、孔、孟，而形成理论则在《周易》，易学家邵雍则谓为“环中论”。邵雍《观物外篇》说：

先天图者，环中也。……图虽无文，吾终日言而未尝离乎是，盖天地万物之理，尽在其中矣。

兹绘《太极图》如下：



(一)



(二)

“环中论”共分三段：

（一）太极论

邵雍认为，“太极一也，不动生二，二则神也”（《观物外篇》）。这个太极在圆圈中是一点（图一），这一点，就象征宇宙形成的起点，也是逻辑的起点。太极是一，是宇宙本体，而这一，它包含了阴与阳，但这两部分，如《老子》所说，它是“负阴而抱阳”，看起来好像就是一个一。而这一，好比一个鸡蛋，从外形看，它是一个鸡蛋，从内质看，它就隐藏着鸡的头与足，等到鸡在蛋壳里孵化成形，破壳而出，那就是有头有足的鸡了。亦如乾卦，初九是潜龙，当鼓足乾阳刚正之气，破圆而出，则为九二“见龙”矣。因此，圆圈的中心点，不是点，而是小圆圈（图二）。小圆圈内包含了阴与阳。太极是一，阴与阳是二，举一明三，从外向内看，是一分为二；从内向外看，是合二而一。前一个一是起点，二则神则变，终而为一。从前一到后一，是一逻辑过程，即“一——二——一”三段论，一为太极。而且，邵雍认为：“天向一中分体用，人于心上起经纶，天人焉有两般义，道不虚行只在人。”（《击壤集》）故“心为太极”、“道为太极”。宇宙变动的逻辑由太极的“一”而展开；人的变动的逻辑，则由我心而展开。唯圣人以“绝四”（毋意、毋必、毋固、毋我）养心，已变我心而为天地之心，故能顺性命之理，即循自然之理也。而此天地之心，即为潜在理性。

（二）一分为二论

邵雍说：“太极一也，不动生二，二则神也。”太极是一，二则神则变，此变即方孔炤的“太极自碎论”。他说：

易故自碎其太极以为物物之卦爻。一贯者，即一是多，即多是一也。（《周易时论合编凡例》）

这是说，太极的“一”自碎，即自己排斥自己“一分为二”。

关于它的发展形式，邵雍《观物外篇》说：

是故一分为二，二分为四，四分为八，八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四。故曰，分阴分阳，迭用柔刚，故六位而成章也。

此在数理上，是“二进制”或二元数学原理；在逻辑上，用图式表现它，即《图象几表》（参《周易逻辑体系图》）。该表将六十四卦归类为三十六宫，一宫即为两卦，显示三十六宫即各为两两对立的卦象，程子曰：“物无独不对，通反对之义，而天下之能事毕矣。”敬仲曰：“乾者一画之坤，坤者两画之乾，吾谓六十四卦皆坤也，则皆乾也。”但《野同录》曰：“气为阴阳，数为奇偶，而贵者与之同时同体。故孔子尝言往来，以用二者即一也。”这是说，三十六宫每宫虽为对立体，但因其内在联系，都可形成“圆·”，三点联结起来，就是一个三角形，是则两对立体中，已出现第三形式，即“用二者即一也”的“一”；而且，因为太极为知性阶段，知性说某物是某物；一分为二，二则神，是消极理性阶段。消极理性说某物不是某物而是他物，即将知性的规定消融为无。事实上，消极理性的特征，就是否定。但否定既是矛盾思辨的结果，就其是一结果言，至少同时可说是肯定的，因为，否定中就包含有它所自出的肯定，扬弃其对方，无有对方即不能自存。而且，“否定即肯定”，这种矛盾的消极阶段，就具有逻辑的第三形式，亦即玄思的积极理性的意思了。只是，当此三十六宫的共相仍属个别的，尚未凝聚并回归作为圆圈太极的中心点。因此，两对立体而有联系肯定，它仍为消极理性。

（三）合二而一论

《图象几表》三十六宫每一三角形的顶点即为两对立体的共相，而这三十六点又怎样汇集到圆圈的中心点？这就是潜老夫提出的“三限论”。他说：

易之大用在以阳策三十六统一切用。……又分三大限焉。六十乾坤至噬贲一限，剥复至损益二限，夬姤至二济三限。限各十二卦七十二爻，其应十二月七十二候乎？（《周易时论合编·图象几表一》）

在此三限，犹人之上际、中际、下际；乾坤为始，二济为终，犹人之顶踵始终也。而这三限，有三个交接点，即乾坤、剥复、夬姤，形成“圆：”，联结三个交接点，则成环中之一大三角形。这是说，太极一分为二而至乾卦，由乾卦而三十六宫是“一而万”；圆圈之“万”再以三段路线而绕圆圈由乾再回归太极，则“万而一”；亦“合万而一”矣。《百源学案》指出：

天地万物莫不以一为本，原于一而衍之为万，穷天下之数而复归于一。一者何也？天地之心也，造化之原也。

此即方孔炤所说：“一贯者，即一是多，即多是一也。”亦即“——多——”，是理念自己由自己对立以实现自己，而且投入对方以回复到自己的运动。

邵雍《观物外篇》说：

天地之本，其始于中乎！是以乾坤变而不离乎中。人居天地之中，心居人之中，日中则盛，月中则盈，故君子贵中也。

何谓“中”？《系辞传》：“惧以终始，其要无咎，此之谓《易》之道也。”这是说：始终是直线的两端，是矛盾的两极，无咎则是无过与不及而居两极之“中”，此“中”，即“对立的统一”。两极对立必灾难随之，为求两赢而不伤，故舍各趋极端的恶性竞争与矛盾斗争，而求诸柔性转化与共存共荣。《中庸》：“致中和，天地位焉，万物育焉。”“中和”即积极理性，故“中者，天下之正道也”。

三、周易“理性的理想”

《周易》“环中论”是讲中道哲学，为阐明其义，子思特著《中庸》一书，“其书始言一理，中散为万事，末复合为一理”。始言一理，即天道；中散为万事，即人道；末复合为一理，即“天人合一”。此为“对立的统一”。

何谓“天道”？从天地、日月与四时的观察，它显示出宇宙间的一个道理：

诚者，天之道也。……诚者，不勉而中，不思而得，从从容中道……（《中庸》）

这是说，天道是什么呢？就是一个“诚”字。所谓“诚”，朱熹注：“诚者，真实无妄之谓，天理之本然也。”即谓无妄为天道自然之普遍的规律。首先，作为个体，必须遵守这个规律，故谓“诚者，自成也，而道自道也”。其次，作为个体，并非“自成”而已。因为，个体有一个对立面。宇宙间就是充满两两对立，如天地、日月、四时。故“诚者，非自成己而已也。所以成物也。……所以合内外之道也”。而“合内外之道”，即“一阴一阳之谓道”，即“中道”。“诚者，不勉而中，不思而得，从从容中道。”能“从从容中道”者，须无私。《礼记·孔子闲居》：“孔子曰：‘天无私覆，地无私载，日月无私照。奉斯三者以劳天下，此之谓三无私。’”三无私即大公矣。天之生万物，地之养万物，即因其以大公的精神关照宇宙万物，即因其无私。因大公无私，故“天地合而后万物兴焉”。日月之照万物，因大公无私，故“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉”。天地合，日月明，此即“一阴一阳之谓道”，亦即“执两用中”。所谓“诚者，不勉而中，不思而得”，即谓天地、日月的运动，它是秉持大公无私的精神，而循“执两用中”的规律来进行的。大公的精

神是“执两用中”的源头，“执两用中”是实现大公的道路与方法。此所以天地日月的运动是真实无妄，因它而使至诚之德，不息悠远，博厚高明，此天理之本然，即天道也。

何谓人道？《中庸》说：“诚之者，人之道也。……诚之者，择善而固执之也。……”

果能此道矣。虽愚必明，虽柔必强。

这是承天道而比对人道加以解释的。如前所述，诚者真实无妄之谓，天理之本然也。诚之者，未能真实无妄而欲真实无妄之谓，人事之当然也。圣人之德，浑然天理，真实无妄，不待思勉而从容中道，则亦天之道也。未至于圣，则不能无人欲之私，而其为德不能皆实，故未能不思而得，则必择善然后可以明善；未能不勉而中，则必固执然后可以诚身，此则所谓人之道也。也就是说，人非圣贤，多因气禀或异而有私，私则吉凶生矣。故圣人认为，“天命之谓性，率性之谓道”。“天道”之于人，原为天赋，故曰天道“其降曰命”，故曰“人之初，性本善”。人各循其性之自然，则莫不各有当行之路。但“人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也”（《乐记》）。人皆有一个自我，因感于物之欲偏于自我而过与不及则私，则失乎“中道”矣。行中道，是很难的事。“子曰：‘天下国家可均也，爵禄可辞也，白刃可蹈也，中庸不可能也。’”要使个人去私从公，去恶扬善而返乎天道，则必学，则必有所教导，若礼乐刑政之属是也，故曰“修道之谓教”。修道即修身。《礼记·大学》：“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。”吕氏曰：“君子所以学者，为能变化气质而已。”人类社会必须通过浩大的人性荡涤工程，必须人人励学修身，积极提升人性品质，使人皆择善固执，诚身自守，人道“其官于天”，官，定也。唯人皆法天参天而定于天道，则“人道与天道一致”，则“天人合一”矣。张载：“天道即性，人合于天，故性与天道合一存乎诚。”（《正蒙·诚明》）

《中庸》：“仁者，人也。”二人相处，合二而一，即为“仁”。“仁”即“中”。樊迟问“仁”，“子曰：爱人”（《论语》）；二人相爱即“合二而一”而中和。故《易》同人卦以“与人和同”，由近而远以至“世界大同”为义。《礼记·礼运》曰：“大道之行也，天下为公……故人不独亲其亲，不独子其子。”《中庸》曰：“凡有血气者，莫不尊亲。”此一理念的推广，使人与人和同，人皆进而不独亲其亲，不独亲其国，是则，人类社会的发展，由齐家、治国而平天下；由氏族社会、小康社会而和同“中国为一人，天下为一家”（《礼记·礼运》），即“世界大同”矣。总之，它由人的理性之萌芽、茁壮而成熟，此为历史哲学的三段论。“中道”即人类理性也。通过“中道”的运动，而有人类大同社会的出现，此即《周易》作者构思“理性的理想”。而且，它的理论说明：此一“理性的理想”之实现，乃为逻辑的必然。

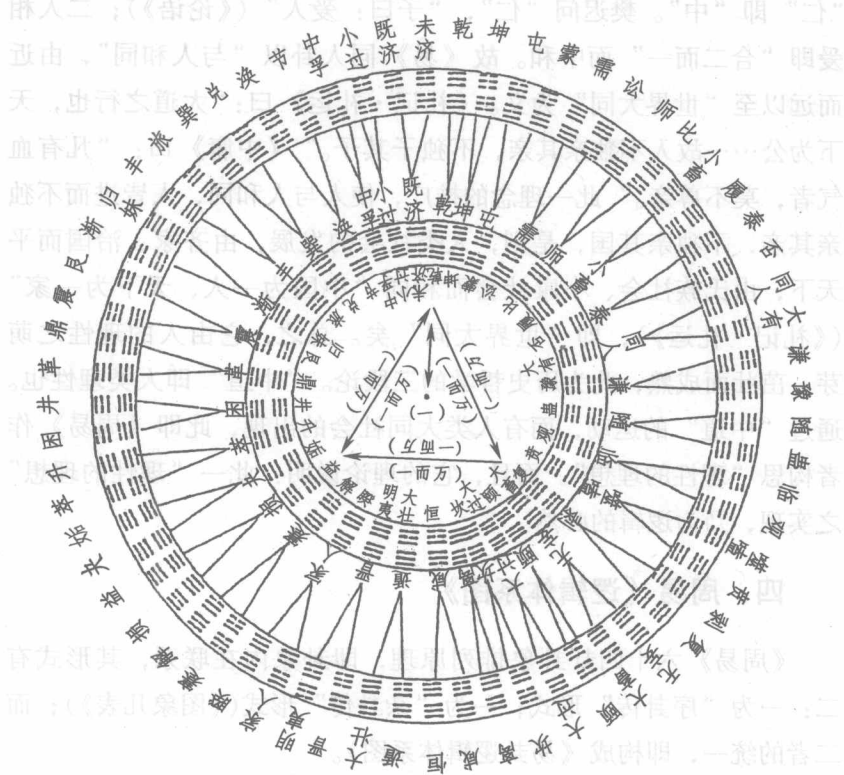
四、周易《逻辑体系图》

《周易》六十四卦卦象排列原理，即卦象内在联系，其形式有二：一为“序卦传”形式；一为“杂卦传”形式（《图象几表》）；而二者的统一，即构成《易卦逻辑体系图》。

此图由“序卦传”形式、“杂卦传”形式到“太极”，这就构成《易卦逻辑体系图》。它表现在逻辑上的意义有四：

（一）就整个《易卦逻辑体系图》言，它从“序卦传”形式的“一”，到“杂卦传”形式的“二”，再到“太极”的“一”，形成“一——二——一”三段论，此即“对立统一律”，而“太极”的“一”则为“共相”。它是《易卦逻辑体系图》总的内在联系，这个图说明宇宙的本原就是“太极”的“一”；“一——二——一”三段论，它是进行规定的反思，是建立的和外在的反思的统一。

易卦逻辑体系图



(二) 就“杂卦传”形式这个大三角形而言

三角形中心点的“太极”象征“天地之心”，从“太极”到圆圈中的乾，而剥复、而损益，再回归乾，因这个圆圈是象征宇宙万物，象征“万”，因此，此一过程的意义，即“一而万”。再由乾、剥复、损益、乾而回归“太极”的“一”，此即“万而一”。由“一而万”，再“万而一”，即“一——万——”三段论，即对立统一律。这是“环中论”理念建构的逻辑形式。

(三) 《周易》“理性的理想”理念建立的逻辑形式

《周易》作者是运用辩证逻辑的思想方法建构人类“理性的理想”，而此一理念的思想形式分为三阶段：

(1) 齐家——这是《易卦逻辑体系图》构成的第一级。因“序卦传”形式六十四卦象征万物。以言人类社会，家为人类社会的基层组织，如人与人的聚合而成家，而以每卦为代表，每卦由内、外卦而本卦，形成三角形的“∴”，这是“对立统一律”，每卦的共相即为“中道”，即以“中道”治家而能齐家也。

(2) 治国——家之上为国，它由“序卦传”形式六十四卦每两卦与“杂卦传”形式每一宫形成三角形的“∴”，这是“对立统一律”，以它的每一宫为“共相”，亦中道也。三十六宫象征诸国以中道治国则国治矣。

(3) 平天下——国之上为天下，它以三十六宫形成的大三角形为象征。三角形的中心点即为“太极”，即为“天地之心”。“太极”为宇宙万物的共相。由“太极”的“一”而三十六宫是“一而万”，由三十六宫而“太极”是“万而一”，构成“一——万——一”的三段论，是“对立统一律”。“太极”是“共相”，是“中道”，以“中道”治天下则天下平矣。

从六十四卦每卦的“共相”而三十六宫的“共相”而“太极”，此一过程，即象征人类社会“中道”的运动形式。它的意义，即说明人道“其官于天”；即说明“同人卦”卦义，人类社会人人因秉持“中道”与人和同，逐级演进，而“以中国为一人，以天下为一家”，即“世界大同”。《易卦逻辑体系图》，乃是通过逻辑发展，由六十四卦而三十六宫而太极的“一”，从而构思出人类共同的“理性的理想”，它体现《周易》作者崇高的理念，就是“人道与天道一致”，就是“天人合一”。

(四) “天人合一”的理念是推演法与归纳法的统一

《周易》“天人合一”的理念，它在《易卦逻辑体系图》上，是

周易思辨哲学 (上册)

——辩证的中道论

目 录

自 序	1
一、中文序	1
二、英文序	3
提 要	1
第一章 绪 论	1
第一节 周易创作的年代及其作者	2
第二节 周易创作的主旨	4
一、简易	6
二、变易	16
三、不易	22
第二章 周易的宇宙本原论	31
第一节 周易的“太极论”	33
第二节 “太极论”与老子、黑格尔宇宙论的比较	38
一、老子的“道论”	38
二、黑格尔的“辩证的理性论”	40
三、比较	42
第三章 周易三律	45

第一节 周易思辨逻辑三段论	45
一、阴阳对立论	45
二、反思的规定——八卦中每卦何以是三爻?	51
三、周易三段论的含义	56
四、三河论	66
第二节 周易的“质量互变律”	69
一、孟喜的“十二消息卦”	69
二、质的意义	74
三、量的意义	82
四、质量互变	84
第三节 周易的“对立统一律”	96
一、日月体现的对立统一律	96
二、“八卦图”体现的对立统一律	99
三、《图象几表》体现的对立统一律	109
第四节 周易的“否定之否定律”	122
一、周易的灾变说	122
二、周易的“否定之否定律”	132
三、唯物辩证法的“否定之否定律”	141
四、周易“否定之否定律”的特点及定位	143
五、黑格尔论灾变	147
第四章 周易数理逻辑	151
第一节 周易的筮数	153
一、大衍之数	155
二、天地之数	158
三、策数	165
第二节 周易的二元数学原理	167
第三节 易卦与或然率	175

第五章 周易中道哲学	187
第一节 邵雍的“环中论”	190
一、太极论	191
二、一分为二论	197
三、合二而一论	199
第二节 中道与中道精神	201
一、天道论	202
二、人道论	206
三、人道与天道一致	208
四、环的理论	212
附录一 《图象几表》三十六宫要义	216
附录二 亚里斯多德论“中道”	229
第六章 周易社会结构论	232
第一节 氏族社会	234
一、原始社会组织形态——群与类	234
二、氏族社会的演进	237
三、中、西社会的分歧	243
第二节 小康社会	245
一、天下为家	247
二、经济制度——货力为己	249
三、继承制度——大人世及以为礼	257
四、尚贤——“以贤勇知”	260
五、伦理建设	262
六、乐音建设	280
附录 《周礼》伦理与乐音建设制度	299
第三节 大同社会	307
一、大道之行，天下为公	308

二、选贤与能	309
三、讲信修睦	311
四、天下太平	313
五、从小康到大同之路	314
第七章 历史哲学	320
第一节 周易历史哲学	320
一、六十四卦方位图	320
二、宇宙万物变动的思想形式	324
三、世界历史年谱	328
四、中国历史的演变	334
第二节 黑格尔历史哲学	342
一、东方世界	343
二、希腊、罗马世界	345
三、日耳曼世界	347
四、环的理论	349

第一章 绪 论

余生在 20 世纪 20 年代，当幼年求学已入小学，但旧制私塾之教学传统犹存，在小学尚读《三字经》及“四书”，此皆中国固有文化传承之典籍。早期私塾，尤其“书院”，则须念《诗》、《书》、《易》、《礼》与《春秋》等“五经”。一般学子读书，皆习而不察，余未读“五经”，即读“四书”，亦不脱俗而习焉仍不察，故对其真义不求甚解。俟中年，因研究辩证逻辑而涉及《易经》，当时即甚感惊奇，凡言辩证逻辑者，非黑格尔，即马克思，而独不见近代论述《易经》辩证逻辑典籍之已出版者。晚年，有时间探索《易经》，即已购置历二十余年而从未翻阅之《诗》、《书》、《礼》、《乐》等古典著作，亦去其尘封，细心研读。斯时，始恍然大悟，中国文化精神及立国理念之源头，即在于斯矣。然则，中国文化精神为何？钱穆师说：常有人相询，能否简单用一句话来扼要指出中国文化精神之所在？他常为此问题所困扰。迫不得已而姑言之：“则中国文化精神之特殊，或在其偏重于道德精神之一端。”何谓“道德精神”？他说：

凡属道德行为之主宰精神，必乃由内发，非外发，亦必系对内，非对外。在中国人传统观念中所谓之道德，其唯一最要特征，可谓是自求其一人己内心之所安。而所谓一人己内心之所安者，亦并不谓其自我封闭于一己狭窄之心胸，不与外面世界相通流。更不指其私欲放纵，不顾外面一切，以务求一己之满足。乃指其心之投入于人世间，而具有种种敏感，人己之情，息息相关，遇有冲突齟齬，而能人我兼顾，主客并照。不偏倾

一边，不走向极端，斟酌调和，纵不于事上有一恰好安顿，而于自己心上，则务求一恰好安顿。惟此项安顿，论其归趋，则有达至于自我牺牲之一途者。此种精神，我无以名之，则名之曰‘道德精神’。^①

余则根据研究“五经”的总结，为吾师所言“道德精神”简化之，即为一个“中”字，亦即“中道精神”。此一“中”字，则为《易经》逻辑推论的产物。

第一节 周易创作的年代及其作者

中国古代，《易》凡有三：《周礼·春官·大卜》记载：

大卜……掌《三易》之法，一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。其经卦皆八，其别卦皆六十有四。

《周礼·筮人》亦云：

筮人掌《三易》，……一曰《连山》，二曰《归藏》，三曰《周易》。

《三易》的作者是谁？作于何时？其说纷纭。较早的《周礼》对作者未加说明，郑玄引杜子春说：“《连山》宓戏（伏羲）；《归藏》黄帝。”而其《易赞》则从近师之说云：“夏曰《连山》，殷曰《归藏》，周曰《周易》”。孔颖达：“案《世谱》群书，神农一曰连山氏，一曰列山氏。黄帝一曰归藏氏。”这就是说，《三易》是夏、商、周三代所作，黄帝作《归藏》，《连山》一说伏羲，一说神农。而《周易》，孔颖达《周易正义》说：“又文王作《易》之时，正在羑里，周德未兴，犹是殷世也，故题周别于殷，以此文王所演故谓之《周易》。其犹《周书》、《周礼》题周以别余代。”朱熹：“周，代名也。”现代学者引《周易·系辞传》：“古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远

取诸物，于是始作八卦。”据此，故肯定八卦为伏羲所作。又引司马迁在《史记·日者列传》中说：“自伏羲作《八卦》，周文王演三百八十四爻而天下治。”据此，故“以《连山》为神农所作，《周易》为伏羲始作为妥。”^②综观以上所述，黄帝、神农、周文王均代表三个时代，它的意义只说明《易经》是集体创作。而《周易》创作者应为“伏羲画八卦，文王作卦辞，周公作爻辞”^③。

《三易》内容，《周礼》言其“经卦皆八，其别卦皆六十有四”。此已说明《三易》在卦的数字内容上完全相似，惜原著已失传，不悉其详。现仅知其卦序排列不同。据传《连山》以艮䷳为首卦，艮为山，两艮相重，山山相连，故名《连山》。《艮·象传》曰“兼山”，义同。《归藏》相传以坤䷁为首卦，《说卦传》：“坤以藏之。”^④《归藏》又名《坤乾》。《礼记·礼运》：“孔子曰：‘我欲观夏道，是故之杞，而不足征也，吾得《夏时》焉。我欲观殷道，是故之宋，而不足征也，吾得《坤乾》焉。《坤乾》之义，《夏时》之等，吾以是观之。’”郑玄注：《坤乾》即《归藏》。《归藏》所以名《坤乾》，即谓其书首坤次乾也。

《连山》、《归藏》二易久亡，《周易》则至今尚保存完好。《汉书·儒林传》：“孔子晚而好《易》，读之，韦编三绝而为之传。”读之余，而为之立传。《史记·孔子世家》中说：“孔子晚而喜《易》，序《彖》、《系》、《象》、《说卦》、《文言》。”《彖》上、下，《系辞》上、下，《象》上、下，《文言》，《说卦》，《序卦》，《杂卦》共十篇，故称十翼，又称《易传》或《易大传》，此则为解释《易经》的著作。

《易经》原为卜筮记录编纂而成的一部占筮书，它反映的是夏商之际宗教上的巫术文化传统，也反映古代政治、经济、文化结构与风俗习惯及生活方式，而到《周易》，特别是孔子的《易传》，则已把卜筮之书转变为哲学著作，把迷信转变为理性，由阴阳对立范畴

说明宇宙万事万物的根本属性，并提出“一阴一阳之谓道”的命题，以探索天与人、主与客、自然与社会的关系，从而建立“天人合一”、“世界大同”等视界辽阔的哲学思想体系，成为中国一部内容丰富而光芒四射、异彩万丈的巨著。

因此，研究《周易》，它最重要的材料，必须把《三易》及孔子的“十翼”作为主要根据。今之学者，或考证孔子的“十翼”非孔子所作，就个别而言，这种研究的结果，或有其片面的道理，但对整部《易经》的研究言，则“十翼”对《易经》研究有其重大的贡献；且因其创作距《易经》问世历时最近，其理解《易经》之真实性亦不容置疑也。无“十翼”，则《易》已失传矣。

第二节 周易创作的主旨

《周易》这本最古老的典籍，是一部论述思辨哲学（speculative philosophy）的著作。何谓思辨之学？思辨者，不假经验之助，纯由思维作用而构成认识之谓。黑格尔之言曰：“哲学者，事物之思辨的考察也。”又曰：“历史哲学者，为历史的理性之哲学考察也。”是谓凡宇宙一切事物，皆可由先天的理性思维而得之，后天的经验，适足令人迷惑也。《系辞传》：

古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜。近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以通神明之德，以类万物之情。

《易》与天地准，故能弥纶天地之道。仰以观于天文，俯以察于地理，是故知幽明之故，原始反终，故知死生之说，精气为物，游魂为变，故知鬼神之情状。这是说，《周易》作者，是用观察与思想的方法来创作这部古典

著作的。他观察的对象，有天文，即天上日月星辰的现象；有地理，即大地山川水土的理则；有生物，即精神气质合而构成的生物，如鸟兽羽毛的文采；有人事，即人事中哀乐兴衰与生命中生老病死的变化。其所以要观察这些对象，是为了“近取诸身，远取诸物”，借以明白：（1）“天地之道”，即统贯天地间一切普遍的道理。（2）“幽明之故”，即天地间白昼与黑夜、幽暗与光明所以不断演化的真相。（3）“死生之说”，即生与死的道理。（4）“鬼神之情状”，即宇宙万象变化的规律。而探究这些道理的方法，则为：（1）“原始反终”，即探索万事万物发展的终始。（2）“通神明之德，以类万物之情”，即以观察、类比、推理的方法，把自然界、生物界、人世界、神灵界万事万物的理则融会贯通起来，从而认识宇宙的真相。总括地说，即探索宇宙万象，从而明白其所以变化的原因、结果及其基本规律。这些道理，不是凭空想象的产物，因“《易》与天地准，故能弥纶天地之道”。王肃：“纶者，缠裹也。”虞翻：“弥，大。纶，络。谓《易》在天下包裹万物。”宇宙万象是很复杂的，《周易》作者通过思想找到了“天地之道”作为准则，把宇宙万物复杂的点点滴滴的事物，用“天地之道”把它编织起来，变成布匹，《周易》就像这块布，经纬分明，把宇宙的面貌表现得很清楚。

宇宙万物是很复杂的，现代人研究它，即称为学术。学术分门别类，有神学、哲学、自然科学以及文史、政经、心理、社会学等等，可谓汗牛充栋。而《周易》却是纲领性的单一学科，它所探讨的，则为宇宙发展的普遍规律。这部书最早是供卜筮用的，所以包含有蓍、数、卦、爻、理五部分。《说卦传》：

昔者圣人之作《易》也，幽赞于神明而生蓍，参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻，和顺于道德，而理于义，穷理尽性，以至于命。

这是说，往昔伏羲、文王等作《易》书，鉴于宇宙万物变动莫

测的神妙，便创拟了占卜个人命运的揲蓍之法。占卜的依据首先是数。《周易》以奇之数为天数，以偶之数为地数，以这两个数错综的关系表现宇宙变化。具体说，就是天数五——一三五七九，地数五——二四六八十，天地之数累计相加两相参杂，由此而确立了“大衍之数”五十有五。有了“大衍之数”，就可以行筮法。经过揲蓍，每三变而后得七、八、九、六。七、八、九、六分阴阳老少，然后用爻、卦代表阴阳老少。七、九为少阳和老阳，得七、九均画刚爻，即阳爻；得八、六均画柔爻，即阴爻。“大衍之数”十八次变化而生六爻，累六爻而成卦。总共六十四卦，而这六十四卦的变化，就反映了天地和万物变动之理。它穷尽了万事万物的至理和生灵之本性，最终就反映了客观法则的天命流行。因此，《周易》这部书的内容就包括了反映宇宙万物的数、象与理。

由于《周易》这部书之以数、象、理为内容，因此，它的重点，就表现在三方面。郑玄曰：“易一名而含三义：易简，一也；变易，二也；不易，三也。”此三易意义为何？兹分述如下：

一、简易

《系辞传》：

乾以易知，坤以简能，易则易知，简则易从。易知则有亲，易从则有功，有亲则可久，有功则可大。可久则贤人之德，可大则贤人之业。易简则天下之理得矣。

这是说，宇宙间凡是很复杂的事物与现象，都可以把它简化，使之成为原理原则。简化的原理原则有两种功能：一为易知，一为易从。易知即便于理解，易从即便于实践。事物如便于理解，则使人亲近而有兴趣，可长久坚持，不会疏离。这样便能使人养成“贤人之德”，又可成就“贤人之业”，其功效可谓大矣。

而简易之法，即以象、数表现宇宙事物之理；此表现的理，就

是用象数记录下来的抽象的“思想形式”。此“思想形式”的构成如下：

（一）关于象

所谓“象”，《系辞传》：

圣人有以见天下之赜，而拟诸其形容，象其物宜，是故谓之象。

朱熹：“赜，杂乱也。”吴澄：“拟，比类也。”也就是说，圣人看到天下事物太繁杂，通过观察，近取诸身，远取诸物，从而模拟其形态，用符号表达出来，表现得很合宜，这就是“象”。因“象”是宇宙万象，因此，模拟它的符号就包含了宇宙的万事万物。这个象征宇宙万事万物的符号，首先是爻，其次是卦。爻有两种：

一 象天为阳，浑然不可分析。

一 象地为阴，地上山川草木翻然可辨。

此为模拟宇宙万象的第一步，循是而进，乃有下列三爻卦。

☰ 为乾为天，天生万物。

☷ 为坤为地，地载万物。

☳ 为震为雷，为一物在地底之象。

☴ 为巽为风，为一物在天空上层之象。

☵ 为坎为水，为一物在地中之象。

☲ 为离为火，为一物在天空中层之象。

☶ 为艮为山，为一物在地上之象。

☱ 为兑为泽，为一物在天空下层之象。

这叫八卦。八卦由阴阳相配而成立，所以八卦每卦三爻。孔颖达解释：“二画之体，虽象阴阳之气，未成万物之象，未得成卦，必三画以象三才，写天地、雷风、水火、山泽之象，乃谓之卦也。故《系辞传》云：‘八卦成列，象在其中矣’是也。但初有三画，虽有万物之象，于万物变通之理，犹有未尽，故更重之而有六画，备万

物之形象，穷天下之能事，故六画成卦也。”六爻卦共六十四卦，兹引如下列：

八卦：☰乾 ☷坤 ☳震 ☴巽 ☵坎 ☲离 ☶艮 ☱兑

六十四卦：☰乾 ☷坤 ☶屯 ☶蒙 ☵需 ☱讼

☶师 ☶比 ☲小畜 ☶履 ☵泰 ☱否

☲同人 ☲大有 ☶谦 ☶豫 ☲随 ☲蛊

☲临 ☲观 ☶噬嗑 ☲贲 ☲剥 ☲复

☲无妄 ☲大畜 ☲颐 ☲大过 ☲坎 ☲离

☲咸 ☲恒 ☲遁 ☲大壮 ☲晋 ☲明夷

☲家人 ☲睽 ☲蹇 ☲解 ☲损 ☲益

☲夬 ☲姤 ☲萃 ☲升 ☲困 ☲井

☲革 ☲鼎 ☲震 ☲艮 ☲渐 ☲归妹

☲丰 ☲旅 ☲巽 ☲兑 ☲涣 ☲节

☲中孚 ☲小过 ☲既济 ☲未济

什么是爻？《系辞传》：

圣人有以见天下之动，而观其会通，以行其典礼，系辞焉以断其吉凶，是故谓之爻。

道有变动，故曰爻。爻有等，故曰物。物相杂，故曰文。文不当，故吉凶生焉。

张璠：“会者，阴阳会合。通者，乾坤交通。”典，典常。礼，同理。圣人看到天下事物运动的变化虽然很乱，但观察阴阳会合交通之处，在其变中却有不变的道理，把它画成符号，就是爻。胡煦：“道，易道也。变动谓阳动变阴，阴动变阳。”作为客观规律的“道”，它又是运动变化的。所谓爻，则是用来模拟效法这种变化，故“爻者，言乎变者也”，“爻也者，效天下之动者也”。

“爻有等，故曰物。”韩康伯：“等，类也。”因为，“形而上者谓之道”，阴阳变动的“道”是抽象的；爻是模拟“道”的变化的，它却不是抽象的，而是具体的。也就是说，爻分阴阳两类，阴与阳则象征宇宙间任何不同的事物。“物相杂，故曰文。”宇宙万事万物虽很复杂，但要把复杂的事物加以归纳演绎，分门别类，加以系统化，条理化，“故曰文”。文，文饰也。“观变于阴阳而立卦”（《说卦》），也就是说，观宇宙万物阴阳的变动而文饰之，则成卦。

次言卦。三爻为卦，如八卦；重之则为六爻卦，如六十四卦。《系辞传》：“极天下之赜者存乎卦。”来知德注：“极，究；颐，多也。天地万物之形象，千态万状，至多而难见也。卦之象，莫不穷究而形容之，故曰极天下之赜者存乎卦。”（《易经集注》）来氏训“颐”为繁多，指物象千态万状，以卦爻为天地万象之形容。所谓“形容”，如前所引，语本《系辞传》，来氏则理解为模写，而所模写者，即为卦爻以前的“易”。其解《系辞传》文“天尊地卑”章说：

此圣人仰观俯察，列于两间之表表可见者，故以一尊一卑、一卑一高、一动一静、一类一群、一形一象言之。……象者，日月星辰之属；形者，山川动植之属。两间形象，其中有往有来，有隐有见，有荣有枯，有生有死，千变万化。易中变化，则阴之极变乎阳，阳之极化乎阴也。（《易经集注》）

这是说，有天地万物之形象，方有乾坤刚柔爻象及八卦、六十四卦；万物之形象有往有来，有生有死，有万般变化，反映于卦爻，则阴极变阳，阳极变阴。接着又说：

此一条言天地万物一对待，易之象也。盖未画易之前，一部《易经》，已列于两间。故天尊地卑，未有易卦之乾坤，而乾坤已定矣。卑高以陈，未有易卦之贵贱，而贵贱已位矣。

……在天成象，在地成形，未有易卦之变化，而变化已见矣。圣人作易，不过模写其象数而已，非有心安排也。（《易经集类注》）

这一段话，“把天地万物之形象及其变化的过程，称之为画前之《易》，认为未有《周易》之卦爻，先有此《易》，而圣人所作之《易》，乃对画前之《易》即天地万物之象数的‘模写’”^⑤。

圣人观宇宙万物的变动而模写之，即成卦爻。《系辞传》：“六爻相杂，唯其时物也。”唯，犹是也。在重卦，六爻相互错杂，各有其位，因时而动，就代表着一定时间条件下具体事物的变动。“文不当，故吉凶生焉。”文饰的结果，因时因位而动，便产生了当与不当之别。刚爻居阳位，柔爻居阴位，为当。刚爻居阴位，柔爻居阳位，为不当。当则吉，不当则凶。故“吉凶生焉”。

“易”道变动，何以取象于阴阳两爻？《系辞传》：“是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，悬象著明莫大乎日月。”

天地之道，贞观者也。日月之道，贞明者也。天下之动，贞夫一者也。夫乾，确然示人易矣。夫坤，隤然示人简矣。爻也者，效此者也。象也者，像此者也。

这是说，“易”道变动，所以取象而成阴阳两爻，那是效法于天地，四时与日月的变动之道而来的。“日月之道，贞明者也。”此“日月之道”，即谓“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉”。日、月、明，此即“一阴一阳之谓道”，即“阴阳合”。“天常示人以易，地常示人以简。”《系辞传》：“易简而天下之理得矣。”这也就是说：“易简二字虽然很浅显，举一反三却足以说明天下最深刻的道理，这个道理就是孤阳不始，孤阴不生，只有对立的两极合成一体才能发挥作用，这是客观普遍性的规律。”^⑥“天下之动，贞夫

一者也。”宇宙的动变，就是遵循此一规律。“爻也者，效此者也。象也者，像此者也。”爻的变动，就是仿效此一规律；象的变动，也是仿效此一规律。宇宙间万事万物的变动，这样复杂的现象和道理，用阴阳两个符号就表现出来，天下简易之事，当莫过于此矣。☰

以上所述，说明两点：第一，《周易》这本书，是以阳（一）与阴（--）这两个符号构成八卦及六十四卦，它就是宇宙万事万物的象征。宇宙万事万物的变动，以空间言，充塞乎四方；以时间言，绵延于既往、现今与未来。然而，这些繁复的动变与演化，这阴阳两爻都在六十四卦中表现无遗。第二，宇宙万事万物动变之理，是很繁琐而变化万端的，令人难以窥测。可是，《周易》用两极合为一体的“阴阳合”这个“常道”之理，却把它贯穿了天下之理的全体系，讲的既清楚，又明白。由阴阳二爻而象征了万物，由“阴阳合”三个字而明此天下动变之理，可谓“简”而“易”矣。☰

（二）关于数

所谓“数”，即指自然数（integers）。从历史考察，自石器过渡到青铜器的玉器时代，即有《周易》所以象征宇宙万物的符号标志之发展。^⑦继之，乃从象走向数。从数的方面讲：

一 象奇数一。

一 象偶数二。

这本是象数一原的。就是“十翼”天数一地数二的话。

后来一转为：

一 象奇数三（一与二之和）☰

一 象偶数二。☷

这便复杂了，进步了，这就是“十翼”里参天两地而倚数的话。也就是老子、庄子说的一生二，二生三，三生万物的话。《周易》则谓为“一阴一阳之谓道”。这就由数而入于理了。

对天上日月星三光的崇拜，也和卦数有关系。二加三为五，五

行说的起源，或许也和卦数有关系。从此八卦又成了记数的符号。

由 \equiv $3+3+3=9$ (老阳)

\equiv $2+2+2=6$ (老阴)

\equiv $3+2+2=7$ (少阳)

(一) \equiv $2+3+3=8$ (少阴)

九六为老，七八为少，便是如此的来源。八卦的总数，乾坤两卦合十五，其他六卦合四十五，总数却成了六十，这与甲子历数显有关系。古人常易历连称，汉易学家更多以历解《易》。后来天地合数之五的十倍五十，便成为大衍之数，前人说是函有勾三股四弦五的三面积。

勾 3^2 + 股 4^2 + 弦 $5^2 = 9 + 16 + 25 = 50$

这是一种很高深的数学游戏。^⑧近代学者并以现代数学原理演算八卦及六十四卦结构所以形成的数理根据，由现代数理可以说明，数理本质上就是构成卦爻最早的原理。

(三) 象与数的关系

言数与象的关系，则“数中有象，象中有数”。


以卦的构成而言，八卦每卦三爻，重卦六爻，每卦的三爻或六爻就是象征运动的过程，完成一过程，即构成一概念。如乾卦，由三阳爻构成，而形成一概念：“乾，天也。”但是，乾的这个概念的本身还是运动的，故卦分上下，而形成重卦。内外卦对立，合而为一。因此，这又形成一辩证过程，即：



乾的重卦，是属于阳爻本身的运动过程。坤卦亦然：



余类推。如乾、坤的交互运动，则成泰卦与否卦：

泰卦 

否卦 



而每卦六爻构成的实际意义，也是象征一种辩证运动的过程。

如乾卦每卦的六爻由下而上的各爻称“初、二、三、四、五、上”，这就是表示卦爻间内在的联系。

乾卦

— 上九
— 九五
— 九四
— 九三
— 九二
— 初九

坤卦亦然。坤为阴，阴爻叫做六：

坤卦

— 上六
— 六五
— 六四
— 六三
— 六二
— 初六

如屯卦，下震上坎（），阳爻叫做九，阴爻叫做六：

屯卦

— 上六
— 九五
— 六四
— 六三
— 六二
— 初九

余类推。即每卦六爻由下而上，阳称九，阴称六。六爻次序为初、二、三、四、五、上。它有两层意义：一为六爻运动的层次，如数字上具有的连续性；一为时间性，每一卦就构成一个运动系统，

自初爻至上爻即表现事物运动的始终过程；同样，每一爻也代表事物所处的一定时间。如乾卦，其爻辞为：

初九：潜龙勿用。

九二：见龙在田。

九三：君子终日乾乾。

九四：或跃在渊。

九五：飞龙在天。

上九：亢龙有悔。

内卦三爻，由潜伏地下的龙，而出现在田地上的龙，而与时偕行的龙。《乾·文言》：“‘终日乾乾’，与时偕行。”即游龙也。外卦三爻，跳跃之龙，而一飞冲天之龙，而亢龙，即到达极点之龙。这不但象征运动由始至终的时间性，也象征龙在每一爻所表现的运动形态的变化，说明上下卦两个正、反、合的辩证概念。

关于每卦六爻中，因每爻所处位置之不同，而发生不同的关系，并产生吉与凶，当与不当之结果。兹分别说明：

（一）中位说——中位说有两种：其一，六爻中第三、四爻为中位。因六爻中初、二两爻为地，三、四两爻为人，五、上两爻为天。故三、四为中。但《乾·文言》：“九四重刚而不中，上不在天，下不在田，中不在人。”其二，六爻卦中，五爻为上卦之中，二爻为下卦之中，二五若阴阳相应，则称为“中和”。此说源于《易经》，倡于《易传》，盛行于后世。

（二）当位说——六爻爻位，初为阳，二为阴，三为阳，四为阴，五为阳，上为阴。阳爻居阳位，阴爻居阴位为当位。当位则吉，失位则凶。但如果阴爻居二五之中位，即便是失位，亦可为吉。

（三）比说——比意为亲辅，邻近。就《易》例而言，是体现一卦六爻中相邻近的两爻之间的关系，即初与二比，二与三比，三

与四比，四与五比，五与上比。今人徐志锐说：“三与四因上不卦之间隔而不能比。”但自汉以来，传统易学一般认为三与四两爻亦存在比的关系。比的种类不一，有一阴一阳之比，有两阳之比，有两阴之比。一阴一阳之比又分两种，一是下阴上阳之比，比亦即“承”；二是下阳上阴之比，比亦即“乘”。另外在一些特殊的卦中，如一阴五阳或一阳五阴之卦，不仅相邻的两卦为比，同时，阳爻亦可称比。如虞翻注“比”说：“众阴顺从，比而辅之。”（《周易集解》）

所谓“承”，是就上下两爻中的下爻而言。一卦六爻中，凡是某爻居于另一爻之下，则可称“某爻承某爻”。承字有顺从义，如后承前，下从上。所谓“乘”，是就上下两爻中的上爻而言。一卦六爻中，凡是某爻居于另一爻之上者，则可称为“某爻乘某爻”。乘字古义有居上、凌据、战胜之义。

（四）远近说——《系辞传》：“二多誉，四多惧，近也。”远近皆对五言，因五是一卦的尊位。二位离五远，多善誉，四离五近，多恐惧，因迫近不能自安。“近也”是专就四位而言的。又：“三多凶，五多功。”功为功绩。三居下卦的偏位，是卑贱，所以多凶。五居上卦的中位，是六位之中至尊之位，所以多功。三与五均为阳位，“柔之为道，不利远者”，即谓阴爻为柔，不利远于阳。因阳为主为刚，阴为从为柔，所以柔爻居此位则弱而危，以刚爻居此位则能胜任。

（五）互体说——此说提出者为京房。“互”即交互，“互体”即指一卦内外卦之交互联结而成新的卦体。三爻互体是指由一至六爻卦中间四爻交互联结而成的卦体，即二、三、四互为一卦，三、四、五互为一卦。一个六爻卦中，可以互出两个三爻经卦，如坎卦；五爻互卦，如泰卦。

坎

互（震）<䷲>互（艮）

泰

互(临) <䷒> 互(大壮)

另有半象互体。半象即指两爻可以代表一个三爻经卦，不过易学者很少采用。以上均就爻与爻、爻与位的关系作出规定。因爻有阴阳刚柔，两爻因所处位置不同，而发生爻与爻相互的关系亦不同。亦犹人与人、人与物，一方面因其本身具有形象、性格、资质而有不同禀赋；一方面更因其所处位置，而与四方客观事物发生各种不同的关系。这种主客观的条件，都会构成卦爻象征主体的吉凶。人与物与位关系如能适调，则吉；反之则凶。须知，这种人与位、人与人、人与物的关系，是很繁复多样的。而《周易》作者把这种繁复多样，又相互关联的事物，设定上列几项原则，作为解释六十四卦三百八十四爻相互关系的依据，读《易》者只要根据这些原则，审视卦爻的位置，即可说明每卦每爻象征的关系和意义，并能从而断定其吉凶。其简而易，可谓无以复加矣。

二、变易

宇宙的变易，其现象可以目视，可以耳闻，现象之近而显者，犹可手触。但是，其变易之理，却不能通过见、闻及触摸等直观的方法而察知；理的察知，就要靠思想。一般意义，思想是心灵的许多活动与能力之一，与感觉、直观、想象、欲望、意志并列，但理的察知，或者说哲学考察的思想，不同于感觉与表象，哲学在把表象转变成思想。而此思想是漫游在一切意志、欲望，在一切自然和精神事物等等之中的共相，就这一意义而言，此“思想”实即“思想范畴”或“思想形式”。逻辑学即以纯思想或纯思想形式为研究对象。《系辞传》：

古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，

……近取诸身，远取诸物，于是始作八卦，以类万物之情。

这就是说，八卦的创作，是通过“观象于天，观法于地”，“近取诸身，远取诸物”，“以类万物之情”而创作的。很明显，这八卦，就是天地万物的“共相”或“思想形式”。因为，《周易》作者的观察与创作，早已熟稔逻辑的思想方法之运用。如《系辞传》所说：

夫《易》广矣大矣，以言乎远则不御；以言乎迩则静而正，以言乎天地之间则备矣。夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉。夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。广大配天地，变通配四时，阴阳之义配日月，易简之善配至德。

这是说，《周易》是一部“广矣大矣”的书。虞翻：“御，止也。”《说文》：“迩，近也。”静，同止。正，同证。《周易》这本书所包含的道理十分广大，以远说，没有止境；以近说，止于一身即可观察实践而得到验证；从天地间的事物说，则无所不备。兹举六个实例来说明。

（一）关于乾

夫乾，其静也专，其动也直，是以大生焉。

专，陆德明作抟。抟同团。《说卦传》：“乾为天，为圜。”圜，同圆。乾为天，以象言；为圆，以形言。古人直观自然，认为天像个锅形扣在地上，故为圆。乾代表天，阳性，以刚画（—）为标志，故为直。它静的时候是圆的，动的时候是直的，所以能“大生”万物。何以“大”？乾阳性刚，动而深求则无止境，静而近，则切于人身而可验证，远近、动静皆宜，故能成其“大”。

（二）关于坤

夫坤，其静也翕，其动也辟，是以广生焉。

宋衷：“翕，犹闭也。”陆德明：“辟，开也。”坤代表地，阴性，以柔（--）为标志。它静的时候是合闭的，动的时候是辟开的，所

以能广生万物。何以翕辟能广生万物？《系辞传》上：“阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。”阖为“收敛集中”，辟为“开放发散”，这都是阴阳动静的反映，阴与阳，静与动，阖与辟均为对立，两对立面相激相荡，乃产生“变”，这个“变”是第三者，就是“广”，就是“通”。因它变化“不穷”，即“通”，即永无终止。

（三）关于天地

广大配天地。

《系辞传》：“天尊地卑，乾坤定矣。……动静有常，刚柔断矣。”吴澄：“天运转不已，阳常动也。地填巛不移，阴常静也。”天即乾阳，地即阴静。虞翻：“断，分也。”古人直观天地，认为天围绕着地转，天不停运动，其性质刚健；地永恒静止，其性质柔顺。天的刚健好动，用（一）爻代表叫乾；地的柔顺尚静，用（--）爻代表叫坤。因此，或刚或柔，或动或静，或阳或阴，或天或地，或乾或坤，它是多种形态的对立体，而且立即可以分辨清楚。“一阴一阳之谓道，继之者，善也。”（《系辞传》）焦循：“一阴一阳者，阴即进为阳，阳即退为阴也。道，行也。往来不穷，故阴阳互更。”这就是说，一阴一阳对立面互相转化往来不穷，这就叫做“道”。“继之者，善也。”苏轼：“阴阳交而生物。道与物接而生善。物生而阴阳隐。善应道不见矣。”《礼记·郊特牲》：“天地合而后万物兴焉。”何楷：“万物皆有春意，便是继之者善。”善，犹言善良美好。而乾之“大”，坤之“广”，皆“善”也。故“广大配天地”。

（四）关于四时

变通配四时。

“四时”，即一年的春夏秋冬四季。《系辞传》：“变通莫大乎四时。”万物皆有变化穷通，而变化穷通最大者，莫过于春夏秋冬四时

运行。虞翻：“变通配四时，谓十二消息卦也。泰、大壮、夬配春；乾、姤、遁配夏；否、观、剥配秋；坤、复、临配冬。谓十二月消息变通而周于四时也。”四时万物的生灭是与“始”“终”相关联的范畴。《系辞传》指出：“原始反终，故知生死之说。”《周易》逻辑把“始”与“终”、“阖”与“辟”、“生”与“死”一样看作一个运动变化的周期，“终”而复“始”。《系辞传》讲“《易》之兴也”问题时指出：“其道甚大，百物不废，惧以终始，其要无咎。”《说卦传》讲“终万物始万物者，莫盛乎艮”，都是在事物两端意义上使用“始”“终”这对范畴。不过，“终”与“始”又是相连的，《说卦传》论艮卦时说：“万物之所成终所成始也。”蛊卦之《彖传》指出：“终则有始，天行也。”恒卦之《彖传》指出：“天地之道，恒久而不已也，利有攸往，终则有始也。”这都是把“终”与“始”的相连和统一看成是天地万物运行的法则。^⑨故“天地合而后万物兴焉”（《礼记·郊特牲》）。天地运行的法则，就是“天地合”。

（五）关于日月

阴阳之义配日月。

《系辞传》：“悬象著明莫大乎日月。”万物皆悬出形象可见，而形象最彰明昭著者莫过于天上的日月。日月的运动，是“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉”。日、月犹阴阳，是两对立体，两对立体相推而产生“明”，这是对立的统一，“日月则以常者照临”。其“常”即言其运动过程为不断的对立统一，即成“环”。

（六）关于德性

易简之善配至德。

“易简之善配至德。”即《易》书所讲的关于两性（按：指“阴阳”）创始万物易知简从至善之理，可以与天地创始万物至高无上的德性相匹配。此何故？《系辞传》：

子曰：《易》，其至矣乎！夫《易》，圣人所以崇德而广业

也。知崇礼卑，崇效天，卑法地。天地设位，而《易》行乎其中矣。成性存存，道义之门。至，至极，有至高无上义。崇，姚配中：“崇，高也，充也。”广，广大。孔子说：《周易》这部书是至高无上的。圣人都用它来充实自己的德性，扩大自己的业绩。韩康伯注：“知以崇为贵，礼以卑为用。极知之崇，象天高而统物；备礼之用，象地广而载物也。”也就是说，一个人知识高明，其德性必然充实，执礼卑顺，其业绩必然伟大。知识高明应该效法天，执礼卑顺应该效法地。《易》所讲的“天地定位，卑高以陈”的阴阳变化的道理，里面就存在着圣人以天地变化的高明知识来充实自己的德性，以执礼卑顺的态度来扩充自己业绩的至高无上的道理。朱熹：“存存，谓存而又存。”何楷：“理之当然曰道，事之合宜曰义。”孔子最后指出：圣人能知高如天，执礼能卑谦如地，达到以天地为本性，与《易》融为一体。此性此体存之又存，使人道与天道一致。如此则像过门坎那样容易，一出一入完全合乎客观规律，无所不宜。此即指人必法天之道“天地合”也。

从以上《系辞传》所述乾坤、天地、四时、日月、德性的实例，即说明宇宙万事万物的运动变化，都是按照“一阴一阳之谓道”的这个对立统一律的轨道而运行的。而且，《周易》作者表达思想的形式，也就是辩证逻辑。据前引《系辞传》关于《周易》一书内容“广矣大矣”，全段总共八十五个字，它所表述的乾坤、天地、四时、日月、知崇礼卑的主旨，也就是运用了逻辑的三段论。它所提出的三联式命题如下表：

正（一）	反（二）	合（三）
动	静	大
辟	翕	广（通）
天	地	合

即为日月运动而有春夏秋冬及寒暑雨露之不断消长的变动，故称为十二消息卦。譬彼九月剥之上九，十月交小雪之节气，则剥尽而成坤矣。然上九一阳虽剥尽，而复之初阳已生于此。复生一阳，此一阳来自小雪之纯坤；临生二阳，此二阳生于冬至；泰生三阳，此三阳生于大寒；大壮生四阳，此四阳生于雨水；夬生五阳，此五阳生于春分；夬交小满之节气则夬尽而为纯乾矣。然夬一阴虽夬尽，而姤之一阴已生于此。至五月交夏至，而姤之一阴生于小满之纯乾。余类推可知也。由是知阴阳之消长，节气之变化，刚柔之相荡，皆由此几微之间可见，其造化人事亦皆如此。而此一日月寒暑之变动，由卦爻反映，即构成逻辑上的“质量互变律”及“对立统一律”，详见本书第三章第二、三节。

而在十二辟卦的中心点，就是“太极”。《系辞传》：

是故《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，悬象著明莫大乎日月。

这就是说，无论八卦、十二卦、六十四卦，它都画成环来象征宇宙万物，而它的变动，则皆法象乎天地、四时与日月。因此从这张圆图便可了解宇宙万象变易之道，亦可谓简易至极矣。

三、不易

宇宙究竟在变，还是不变？这是一个曾经具有争议的问题。原来我们睁眼一看，便见日往月来，云行雨施，水流不住，花开花谢，一切都在动变转化的过程中。森罗的万象布列在无穷的空间，万象复交替于无穷的时间，时间好比迎新送旧的魔鬼，它的本性就是变，时间变而空间万物亦随之变，这就构成宇宙变的本性。因此，我们说宇宙是一变化的宇宙，这是任何人从日常所见即可深信不疑。但是，当中世纪文艺复兴运动兴起，神权统治崩溃后，在自然科学方

面，有很大的发展，然而在那个时代，产生一个特殊的总观点，即：自然界绝对不变。不管自然界是怎样产生的，只要它一旦存在，那么在它存在的时候，它始终就是这样，行星及其卫星，一旦由于神秘的“第一次推动”而运动起来，它们便依照预定的椭圆轨道继续不断地旋转下去，或者无论如何也旋转到一切事物消灭为止。恒星永远固定不动地停留在自己的位置上，凭着“万有引力”而互相保持这种位置。地球亘古以来或者从它被创造的那天起（不管那种情形）就毫无改变地总是原来的样子。现在的“五大洲”始终存在着，它们始终有同样的山岭、河谷和河流，同样的气候，同样的植物区系和动物区系，而这种植物区系只有经过人手才发生变化和移植。植物和动物的种子，一产生便永远确定下来，人也是龙生龙，凤生凤，相同的东西总是产生相同的东西。这都说明：自然界绝对不变。

宇宙之变与不变，这是趋于两个极端的说法。而《周易》全书的内容，前面已经指出，就在说明宇宙的动与变。但是，宇宙不只是这个“变易”，它的反面，还有一个“不易”。因此，《周易》这部书讲了“变易”，还要讲“不易”。

宇宙是在不断变易之中的，何以变易中又有“不易”？这在《周易》原始的占巫法就说明了。因为，占筮法是以蓍草进行演算而得卦，演算的工具，就是四十九根蓍草。“大衍之数”原为五十，在演算之始，即取出一根不用，故“大衍之数五十，其用四十有九”。为什么演算时取出一根不用，而只用四十九呢？这是古人始终没有说清楚的问题。朱熹解释：此乃“出于理事之自然，而非人之知力所能损益也”。这也很牵强。其实，这取出一根而不用，天地之数说得很清楚，就是“天一、地二”。天数是一，地数是二。代表天的这个“一”取出放在一边不用，它的意义就是“不易”；代表地的这个“二”一直到四十九，这些数字在演算中就是“变易”了。“天”又

何以“不易”？《易·系辞传》：“天为圆。”天就像个大锅盖罩在天空，在古人看来，这是永恒不变的。因为，这个“一”在哲学的本体论，它就是“太极”，太极是不易的，由太极一分为二，这个二就开始变了。故邵雍曰：“一不动，二则神。”二就变了，变得如神之奇妙。

天之所以不变，在哲学上的意义，就因为它是“存在”。宇宙的本体，就是“存在”，它是太极，是天道，万物因它而生。在人而言，也就是一个“生”字，从娘胎中出生。就获得一个“生”字，生就是生存，就是春天的气息，就是存在。说生的反面有“死”，那是逻辑的必然，也是事实的必然。但人“好生”而“恶死”，对人而言，生的期盼与延续，具有永恒性。即使人的生命结束了，还延续给后代及社会，故“生生不息”。生生、存在，是宇宙人类生命的重心，也是宇宙、生命发展的动力。生命力的动，是变易，宇宙赖变易以进化与成长，而生命的存在，又寓于动变中的永恒，寓于动变中的不易。

哲学上的“存在”，人的“生生”，此即《周易》所要论述的“不易”之道。而《周易》在论述“变易”之时，又言“不易”，尚有其现实的历史因素。因为，《周易》成书，是当殷末周初之际。当夏代之始，不仅万国分立，而且，“尧、舜既没，圣人之道衰，暴君代作，坏宫室以为污池，民无所安息；弃田以为园囿，使民不得衣食。邪说暴行又作，园囿、污池、沛泽多而禽兽至。及纣之身，天下又大乱”（《孟子·滕文公下》）。可以说，那个时代正是一个纷乱的时代。当纷乱时代，争战频仍，人命如蝼蚁，人们求治、求存、求生命活得更长更久的希望最为迫切。此种时代潮流，反映在哲学上的探索，求久求安，便成为重要的课题。《系辞传》说：

“《易》之兴也，其于中古乎？作《易》者，其有忧患乎？”
又“天”、“易”、“变”是《易》中最重要的三个概念，其十四画直一“二”

《易》之兴也，其当殷之末世，周之盛德耶！当文王与纣之事邪！是故其辞危。危者使平，易者使倾。其道甚大，百物不废。中“平合式，将取晋德，帝以天爵事殷，伏前事人德，又意”这也就是说，当代人基于历史教训，希望在纷乱中求安定，在变易中求不易，此乃时代忧患意识必然之产物。郑玄：“文王为中古，因而演《易》。平，平安，即安乐。”焦循：“易，平也。倾，即否之倾。”“危者使平，易者使倾。”即言文王遭羑里之难而不安，以演《周易》故多危亡之辞。不忘危亡则能使之安乐，常怀安乐却会倾覆而危亡。文王秉持这种不忘危亡的心情创作《周易》，既言其宇宙之“变易”，又言宇宙之“不易”，“其道甚大，百物不废”，即谓所言阴阳变化之道非常之大，是无所不有，无所不包的。其《周易》所言“变易”，其内容之广矣大矣，已如前述，而其所言“不易”的思想，则在恒卦卦辞有所说明：恒：亨。无咎。利贞。利有攸往。《彖》曰：恒，其久也。刚上而柔下，雷风相与，巽而动，刚柔皆应，恒。恒，卦名，下巽☴上震☳，象征“恒久”。“亨、无咎、利贞、利有攸往”，旨在极力赞美“恒久”之道。程颐：“恒者，常久也。恒之道可以亨通，恒而能亨，乃无咎也。恒而不可以亨，非可恒之道也，为有咎矣。如君子之恒于善，可恒之道也。小人恒于恶，失可恒之道也。恒所以能亨，由贞正也，故云利贞。夫所谓恒，谓可恒久之道，非守一隅而不知变也，故利有攸往。唯其有往，故能恒也，一定则不能常矣。又常久之道，何往不利。”

“无咎”。何以“恒而能亨，乃无咎也”？《系辞传》：“惧以终始，其要无咎，此之谓《易》之道也。”高亨：“以，犹于也。”韩康伯：“保其存者亡，不忘亡者存，有其治者乱，不忘危者安，惧以终始，归于无咎。”《周易》作者根据阴阳矛盾对立互相转化规律看到了事物的对立面经常调换位置，而始终则是对立转化的衔接点，吉

与凶，乱与治，存与亡，失与得，经常在这里交换，是可惧的。知始终之可惧，则知无咎之为要。无咎，即无过。所谓无过，有两层意义，就人事说为处理事物无过错；就哲理讲，为合乎“中”。《系辞传》：“其要无咎，其用柔中也。”始终是直线的两端，是矛盾的两极，无咎则是无过与不及而居两极之“中”。两极对立必伤害随之，为求双赢而不伤，故舍各趋极端的恶性竞争与矛盾争斗，而求诸柔性转化，共存共荣，“此之谓《易》之道也”。因此，徐志锐：“《序卦传》：‘恒，久也。’所谓恒久，是说对立面处于某种中和的状态，在一定条件下可以保持它的相对稳定性。”^⑩为了说明这一卦义卦理，《彖传》提出以下三点作为根据：一是“刚上而柔下”。咸卦是“柔上而刚下”为“男下女”，取少男少女交感为义，打破了男尊女卑的恒常关系。恒卦为长男少女共成夫妇，夫妇之道是恒久不变的，其所以能恒久不变，就在于男尊女卑男外女内，“刚上而柔下”各得其序。各得其序就意味着对立面互相中和均衡，能达到守恒而长久。二是“雷风相与”。上震为阳气与阴气相薄而成雷，下巽为阴气与阳气相迫而成风，雷震于天，风行于地，风雷激荡相须为用，它反映了阴阳二气中和，能在宇宙间正常运行，也是恒久不变的。程颐：“雷震则风发，二者相须，交助其势，故云‘相与’，乃其常也。”三是“巽而动，刚柔皆应”。恒卦下巽，巽为入；上震，震为动，是动而能入于事理。一卦六爻三刚三柔皆相应，又是动而入于事理，而上下内外皆响应无有任何违逆。程颐：“一卦刚柔之爻皆相应。刚柔相应，理之常也。”综上所述，人事、天道、事理三者皆能合和守常，这就是恒。

由于具备了以上三点，恒之道才得亨通，才得恒久保持。《彖传》继谓：

天地之道，恒久而不已也。“利有攸往”，终则有始也。日月得天而能久照，四时变化而能久成。圣人久于其道而天下化

古成。观其所恒，而天地万物之情可见矣。”

徐几：“恒有二义，有不易之恒，有不已之恒。利贞者，不易之恒也。利有攸往者，不已之恒也。合而言之，乃常道也。”

先言“不易”之恒。《象》曰：“雷风，恒。君子以立不易方。”

李道平：“盖雷风至变，而至变中有不变者存，变而不失其常者也。”

古人认为雷风都有万般的变化，所谓风行八面，雷震四方。雷风虽有万般变化，但又有它相对不变的守恒性，即风在雷之头，雷之风雨后，这就是它的恒久之道，故言“雷风，恒”。“君子”观此象“立不易方”。姚配中：“方，道也。久于其道，故‘立不易方’。”这个“道”，即“久于其道”之“道”，具体系指相对稳定的恒久之道。王弼：“长阳长阴，合而相与，可久之道也。得其所久，故不易也。”这更指出：这个“道”，就是“合而相求”。《礼记·郊特牲》：“天地合而后万物兴焉。”人法天，即法天之道。这个“合”，也就是程颐所说的“常”。

然则，何以“利贞者，不易之恒也”？利贞，即利于正。朱熹：“恒固能亨且无咎矣。然必利于正，乃为久于其道，不正则久非其道矣。天地之道，所以常久，亦以正而已矣。”此所谓正，即无我无私也。因恒卦继咸卦而来。“咸，感也。”丘富国：“所以感者，心也，无心者不能感，故咸加心而而为感。有心于感者，亦不能咸感，故感去心而而为咸。（去心，去私也。）咸，皆也。唯无容心于感，然后无所不感。”张子：“能通天下之志者，为能感人心。圣人同乎人而无我，故和平天下，莫盛于感人心。”“万物本一，故一能合异。以其能合异，故谓之感。若非有异，则无合。天地乾坤阴阳也，二端故有感，本一故能合。”无私无我则正，正则能感人心，能合异而为一。故程颐总结此义：“恒之道，可致亨而无过咎，但所恒能得其正，失正则非可恒之道也。故曰久于其道。其道，可恒之正道也。”

次言不已之恒。前引《彖传》：“天地之道，恒久而不已也。‘利

有攸往’，终则有始也。”此何故？《说卦传》：“乾为天，为圜。”古人抬头一看，见到天是一个很大的圆圈盖在头上，这就是圜。但这个天不只是静的，到黑夜，这个圜不见了，又看到继之而来的是月亮。因而领悟到一个道理：“日往则月来，月往则日来，日月相推则明生焉。”日起日落，月起月落，这是有始有终的，但日月交替循环往来而构成一个动态的环，这就没有终始了。故《说卦传》：“万物之所成终所成始也。”《蛊·彖》曰：“终则有始，天行也。”也就是说，日月往来运行，终即是始，始即是终。“‘利有攸往’，终者有始也”。朱熹：“易穷则变，变则通，通则久，恒非一定而不变也。随时变易，其恒不动，故利有攸往。”循环不已。更由于认知“天无私覆，地无私载，日月无私照”，“日月得天而能久照，四时变化而能久成”，其所以能久照，所以能久成，都在一个“公”字，一个“常”字，一个“道”字；此“道”即“中道”。《系辞传》指出：“一阴一阳之谓道。”此乃“天地之道”，即宇宙变动中不易的普遍规律。圣人如能“久于其道”，则“天下化成”。故《序卦传》：

有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所措。夫妇之道不可以不久也，故受之以恒。恒者，久也。

错，《朱子语类》：措也。谓礼义有所设施耳。干宝：“此详言人道三纲六纪有自来也。人有男女阴阳之性，则自然有夫妇配合之道。有夫妇配合之道，则自然有刚柔尊卑之义。阴阳化生，血体相传，则自然有父子之亲。以父立君，以子资臣，则必有君臣之位。有君臣之位，故有上下之序。有上下之序，则必礼以定其体，义以制其宜。明先王制作，盖取之于情者也。上经始于乾坤，有生之本也。下经始于咸恒，人道之首也。《易》之兴也，当殷之末世，有妲己之祸。当周之盛德，有三母之功。以言天不地不生，夫不妇不成。相

须之至，王教之端，故《诗》以《关雎》为《国风》之始。而《易》于咸恒，备论礼义所由生也。”吴澄：“夫妇谓咸卦。先言天地、万物、男女者，有夫妇之所由也；后言父子、君臣、上下者，有夫妇之所致也。有夫妇，则其所生为父子。由家而国，虽非父子，而君尊臣卑之分如父子也。由国而天下，虽非君臣，而上贵下贱之分如君臣也。礼义，所以分别尊卑贵贱之等。错，犹置也。”

总括以上所述，它说明：宇宙间，是存在着“不易”之道的，这个道，首先是“天道”。“天地之道，恒久而不已也。”因天地生养万物，“天无私覆，地无私载，日月无私照”。无私即大公。“天下为公”，此之谓也。天地日月每时每刻都在运动，都在变易，但此“大公”则不易。其次是“人道”。《系辞传》“天地变化，圣人效之”，即“人法天”。圣人仿效“天道”，而制定出由个人、家庭、国家而天下人与人相处的行为准则，如父慈子孝，兄友弟恭，夫唱妇随，君贞臣忠等伦理规范，人皆“久于其道”而“天下化成”，则天下人皆能合和守常而世界大同矣。而这个人所共守共行的行为准则，概言之，即为“中道”，即为“理性”。人与人之交往，是每时每刻都在变动的，而这个人所共守的“中道”与“理性”则不能易。何以“中道”不能易？易则过与不及，灾祸随至矣。因此，中道，以小而言，它是人与人交往之道，是人处世的行为准则；以大而言，它是人类社会人与人、人与物共存共荣以至生生不息之道，它是开创人类文明的原动力，是充塞乎宇宙光辉灿烂的人类精神，此即“中道精神”。因“中道精神”乃人类精神，非只中国而已也。

“子曰：《易》，其至矣乎！”孔子说：《周易》这部陈述简易、变易、不易的书，真是至高无上的书啊！这本至高无上的书所言之理何在？简易，以象数映现宇宙；变易，宇宙一分为二矣，二则变；不易，天道一分为二，人道再合二而一，以复归于天。此“天道”与“人道”一致之理，恒久不已，故“不易”。由简易、变易而不

易，此即思辨逻辑之理也。

注释：

①钱穆：《论春秋时代人的道德精神》，见《中国学术思想史论丛（一）》，东大图书公司1990年版，第192页。

②张立文：《周易与儒道墨》，东大图书公司1991年版，第2~4页。

③钱穆：《易经研究》，同①。

④张立文：《周易与儒道墨》，同②。

⑤朱伯崑：《易学哲学史》第三卷，蓝灯文化事业股份有限公司1991年版，第326~327页。

⑥徐志锐：《周易大传新注》，齐鲁书社1986年版，第406页。

⑦张其成：《易经应用大百科》，东南大学出版社1994年版，第553页。

⑧钱穆：《易经研究》，同①，第171页。

⑨同⑦，第56页。

⑩同⑥，第207页。

第二章 周易的宇宙本原论

《周易》是一本富有哲理的古典著作。它的早期，虽曾作为卜筮之用，且有其长期的发展过程，但就因为卜筮原始的动机，就是要寻求天命、人命问题的解答，因此，它的起步点，就为哲学建立了基础。

哲学上，首先要研究的，就是宇宙本原问题。哲学本由神话发展而来，原始人仰观天象，俯察地理，产生许多疑问，对这些疑问寻求解答，早期幼稚的解答及其解答的方法，现代人便视之为神话。因为，原始人类在山林沼泽河泊栖息，以渔猎为生，经常和毒蛇猛兽、狂风暴雨、惊涛骇浪乃至山崩地裂等自然环境相搏斗。最初是感到惊奇，觉得莫名其妙，似乎有一种超人的力量在推动，非常可怕。但这种力量究竟是什么？又不能说出来；而早在玻利尼西亚群岛和其他太平洋群岛居住的人，就把它称之为“马那（mana）”。“马那”的意思，即认为这个宇宙以及人的祸福都由“马那”控制，而他们相信这种“马那”的力量是来自一个最高创造之神。

古代以及近代的有神论者，都主张畏怖是宗教的根源。罗马诗人的一句格言：Primus in Orbe Deos Fecit Timor，这就是说，首先畏怖在世界上造成了神。用畏怖解释宗教，这种主张可得到经验证明，即是：差不多一切或者大多数未开化民族，都以足以激发畏怖和恐惧的自然界现象和影响作为宗教的对象。比方说，在非洲、亚洲北部和美洲，那些未开化民族，他们惧怕江河，特别在江河中那些构成危险的漩涡或瀑布的地方。他们从这个地方渡过去的时候，就要

祈求恩典或宽恕，或者自己捶打胸膛并献给发怒的神灵以赎罪的牺牲品。好多黑人酋长，选择海为他们崇拜的对象，他们竟怕海怕得这样厉害，甚至不敢同海见面，不用说在海上航行了。因为他们相信，一见这可怕的神灵之面，他们就要死去。居住在苏门答腊岛上内地的土人，当他们第一次看见海的时候，就要对海献出糕饼和糖果，同时祈求它不要降祸于他们。

原始人类对宇宙发生疑问，它所获得认知的结论，就出现一个“神”。宇宙是怎样发生的？《旧约全书·创世纪》说：“起初神造了天地”，而后，“神用地上的尘土造人，将生气吹在他鼻孔里，他就成了有灵的人”。宇宙有一种超人的力量，能够创造、保佑或处罚人类的，大家尊之为“神”。罗马哲学家柳克利色斯（Lucretius）说：“恐怖造成最初的神。”在中国，“言其大体，不外以宇宙为天帝百神所创造”^①。如《礼记·祭法》：“山林、川谷、丘陵能出云，为风雨，见怪物，皆曰神。”《说苑·修文》：“神灵者，天地之本，而万物之始也。”这都是以神为宇宙创造者的朴素思想。

神话的产生虽然是迷信，但它却为哲学所要探讨的宇宙本原问题最早提出了解答。因此，神话不是哲学，但它却是哲学产生的根源。继神话之后，一般讲哲学的人，却以为它是公元前六世纪希腊时代的产物。希腊最初的哲学家泰利斯（Thales），虽没有留下任何著作，但因他说过“水是万物的根源”这句话，被称为哲学的鼻祖。中国在公元前六世纪至五世纪之间，也有像泰利斯那样的哲学家出现，就是老子和孔子。据《史记·老子韩非列传》，“孔子适周，问礼于老子”。老子大约比孔子大二三十岁，孔子于公元前551年生，479年卒；老子则约生于580年，卒于480年。老子说“道”是宇宙万物的本体，也同泰利斯一样，属于讨论宇宙本原论的哲学。故中国摆脱神话进而产生哲学的宇宙论，则断自老庄道家始。^②

第一节 周易的“太极论”

《周易》提出的宇宙论，见诸《系辞传》的“太极论”。《系辞传》：“子曰：‘夫《易》何为者也？夫《易》开物成务，冒天下之道，如斯而已者也。’”俞琰：“物理未明，《易》则明之。……事体未定，《易》则定之。”冒，可解作概括。道，即客观规律。斯，同此。此句是说，《易》的作用是什么？它是用来揭示事物内在的道理以判定事体，概括天地间的规律，如此而已。而它所揭示的“天下之道”又是什么？它说：“是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦生吉凶，吉凶生大业。”此所谓“太极”，“在诸子文献中，太极最早出现于《庄子·大宗师》中，庄子形容道的神妙，说是‘在太极之先而不为高，在太极之下而不为深’。此处太极同六极对文，太极指空间的最高极限。《系辞传》把它拿过来，看做是卦象或天地万物的根源。从哲理方面说，‘易有太极’，就是讲宇宙发生的问题”。

何谓“太极”？北宋易学家邵雍在所著《观物外篇》中说：

太极一也，不动生二，二则神也。神生数，数生象，象生器。

太极不动，性也。发则神，神则数，数则象，象则器，器之变复归于神也。

其以太极为一，认为“一”的本性是不动的，动则生二，有二，则有神妙莫测。故“太极既生，两仪立矣”。这是说：“‘太极’就是一。但这个一是整个的一，绝对的一，不是一二三四的一。《说文》第一字就是一，许慎解释一：‘惟初太极，道立于一，造化天地，化成万物。’一就是太极，就是整体。世界原来就是一个整体的一，一分为二，产生两仪，两仪就是两半，两部分，两半就是二，就是

两仪，原始人把二看作一件事物的两半。《说文》说‘造分天地’，意思是说太极一分为二，便是天地，有了天地，然后化成万物。”^③

根据以上解释，是说“太极”就是“一”，就是“道”。不过，此种根据《系辞传》太极生两仪之说，解释“太极”这个“一”就是“一分为二”的“一”，只是一端。因为，“太极”的这个“一”，不只是“一分为二”的“一”，而是，还有一个“合二而一”的“一”。《易·系辞传》说：“一阴一阳之谓道。”程颐：“道，一也，未有尽人而不尽天者也。以天人为二，非道也。”（《程氏粹言》卷120）而学者周行己《浮沚集·经解》说：

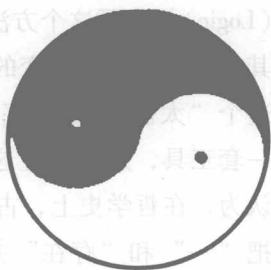
万物皆有太极，太极者道之本。万物皆有两仪，两仪者道之大用。无一则不立，无两则不成。太极即两仪以成体，两仪即一以成用。故太极不谓之先，为两仪不谓之后。然则谓之一阴一阳者，不离乎一也。谓之道者，不离乎两也。

这是说，太极和两仪，一而二，二而一，不容分割。又方以智称：

心以为量，试一量之可乎？一不可量，量则言二，曰有、曰无两端是也。虚实也，动静也，阴阳也。……尽天地古今皆二也。两间无不交，则无不二而一者。（《东西均·三征》）

此即张载所谓“一故神，两故化，一者合两而为一也”。太极一分为二，二化之，故“合二而一”。邵雍：“道生一，一为太极；一生二，二为两仪；二生四，四为四象；四生八，八为八卦；八生六十四，六十四具而后天地万物之道备焉。天地万物莫不以一为本，原于一而衍之为天地之万，穷天下之数复归于一。一者何也？天地之心也，造化之原也。”（《皇极经世书解》卷八）此亦《系辞传》：“一阴一阳之谓道也。”因“一分为二”为“分”；“合二而一”为“合”，两者由分而合，即成“一——二——一”。因此，方以智云：“生成合，生成分，分合合分，分即是合。”（《东西均·三征》）分是

异，合是同。方以智又说：“同自生异，异归于同，即异即同，是知大同。”（《东西均·扩信》）此所以“一——二——一”，“同——异——同”，皆因二而化也。因此，太极之“一”，既为“一分为二”之“一”，又为“合二而一”之“一”。古人以图表示如右图：



上图为陈抟所画。太极是阴阳未分时的原始状态，是混沌的，合一的。有人把它解释为“气”，有人解释为“理”。《周易》认为“一阴一阳之谓道”，“一阴一阳”就是“太极生两仪”，“两仪”相合为“太极”，“太极”分化为“两仪”。也就是说，那个圆圈就是“一”，上图由外向内看，是“一分为二”；由内向外出，是“合二而一”。可见“太极”即是“道”，什么道？“一分为二”、“合二而一”也。太极是宇宙生成前的混沌形象“一”，又是宇宙生成的“规律”（道）。如果说“太极”是“一”，这个“一”就是宇宙本体，就是“存在”。那么，宇宙的“一”与一般的“一”两者必须加以区分。因为一般的“一”是很容易被理解为具体的，可理解的；如果这个“一”是代表宇宙，而是“整个的一”，那就不同了。所谓宇宙，中国早有一句话来说明它，即“上下四方谓之宇，古往今来谓之宙”。也就是说，宇就是指整个的空间，它是由一个无限小到无限大；宙是指整个的时间，它是由一个无限远的过去经过刹那的现在，到一个无限远的将来。而且这个无限的宇宙是充满一个动与变。因此，这个宇宙是人的眼所难见，手所难触。正因为这个缘故，所以原始人才设想一个神来代表它，说神是主宰宇宙的本体。可是，太极的这个“一”便不同。这个“一”不是“神”，是“纯粹思想”，是包含了“一分为二”与“合二为一”之“道”。所谓“一分为二”与“合二而一”，乃是一种思想方法，哲学上谓为“逻辑”

(Logic)。有了这个方法，便可以探测那无限的宇宙。所以说，由于其具有探测宇宙动变的方法，所以它是神。由于此故，这个“一”，这个“太极”，这个宇宙便不是深不可测了。因为，它本身就包含着是一套工具，人们通过这套工具，即对宇宙具有透明的认识。黑格尔认为，在哲学史上，古希腊埃利亚派巴门尼德（Parmenides）是最早把“一”和“存在”并称，把“纯粹思想”的“一”与“有”作为哲学开端的哲学家。其实，《周易》的“太极论”，把“一”和“存在”并称，在时间上更早于巴门尼德。

过去因为认为宇宙是一个变，宇宙既然只存在一个变，则何有普遍不变的原理？持此论者，即反对宇宙有本体存在说。而《周易》提出“太极论”，即认为宇宙自有根源，宇宙万象非忽然而起。所谓宇宙本原，即宇宙本体。本体具有何义？熊十力指出：“略说四义：一、本体是万理之原，万德之端，万化之始（始，犹本也）。二、本体即无对即有对，即有对即无对。三、本体是无终无始。四、本体显为无尽无穷的大用，应说是变易的。……应说是不变易的。”^④而《周易》的“太极论”即具有此四义。何以宇宙自有根源？熊十力更有一喻：

譬如临大海岸，谛观众沓，故故不留，新新而起。应知一一沓相，各各皆以大海水为其真源。尼父川上之叹，睹逝水而识真常。神悟天故，非上圣其能若是哉？如只承认宇宙万象为实在，而不承认有本体，便如孩儿临海岸，只认众沓为实有，而不知大海水变作一一沓。此在孩儿固不足怪，成年人而持此见，非愚痴之极乎。智者穷神知化，取譬斯近。凡愚长迷不悟，可悲也矣。^⑤

这个譬喻的主旨，亦在说明“太极论”与一般宇宙本体论者不同。西方哲学家最早以水或火为宇宙本原，究竟水与火何以为宇宙本原？没有方法便不能认识宇宙。这就如小孩只能认众沓为实有，

而不知——沅相，各各皆以大海水为其真源。而“太极”之所以确乎为宇宙本原，则贵在有其“一分为二”、“合二而一”等理则作为思想方法，从而可以由变与不变中认知作为宇宙本体的这个“绝对”的“一”。有了方法来认识宇宙，才能知其然又知其所以然。

我们说“太极论”是指出一个逻辑的方法来取代神，论者或将提出反对。其实，不必反对。因为《系辞传》正就是把“太极论”叫做神。它说：

阴阳不测之谓神。

张载：“一，故神。两在，故不测。”焦循：“通变则阴阳不测。专于阴专于阳则可测变矣。”何楷：“阴阳不测则无在而无不在，必名之为神始尽也。”神字，非人格化的鬼神之神。此句则是说阴阳对立之转化非常神速不可测度，当你把握阴时，它却转化成阳；当你把握阳时，它却转化成阴。张载以“两在”，焦循以“通变”，何楷以“无在而无不在”解其不可测，均深得文意。

《说卦传》又说：

神也者，妙万物而为言者也。动万物者莫疾乎雷。桡万物者莫疾乎风。燥万物者莫燥乎火。说万物者莫说乎泽。润万物者莫润乎水。终万物始万物者莫盛乎艮。故水火不相逮，雷风不相悖，山泽通气，然后能变化，既成万物也。

“神也者，妙万物而为言者也。”李道平：“‘阴阳不测之谓神’，阴阳谓乾坤也。”惠栋：“妙，微也。……微者以是行，不见其事而见其功，故妙万物而为言。”合两家注则知全句文义是说，乾坤阴阳的变化非常微妙，所说的微妙就是只能见到它产生了万物而看不见它的具体作用，这就叫做神。然后讲震、巽、离、兑、坎、艮六卦在产生万物中的各自作用，而实质则正体现乾坤阴阳变化即“神”的作用。诸如“水火不相逮，雷风不相悖，山泽通气”，此即各物乃具有矛盾对立的统一性，具有乾坤阴阳变化的作用。吴澄：“其言六

卦之用而不言乾坤者，乾坤主宰万物之帝行乎六爻之中，所谓‘神也者，妙万物而为言者也。’万物有变化可见，而神在其中无迹可见，然神不离乎物也。”朱熹：“太极者，如屋之有极，天之有极，到这里便没去处，理之极至者也。”是知此“神”之义，仅指其理之极至，能见其功，而“无迹可见”，非指一般有形可见之“一”，亦非指“太极”为原始人类之所谓“神”也。故《系辞传》：“子曰：‘知变化之道者’，其知神之所为乎。”这就是说，在《周易》，它已拿哲学取代了神学。

第二节 “太极论”与老子、黑格尔 宇宙论的比较

一、老子的“道论”

老子的“道”为中国哲学史上宇宙本原论之开端，《周易》宇宙本原论与其接近，故再论老子的“道”。

老子的宇宙本原论为“道”，他说：

有物混成，先天地生。寂兮寥兮，独立不改，周行而不殆，可以为天下母，吾不知其名，字之曰道，强为名之曰大。（《道德经》二十五章）

这就是说，有一个浑然一体的东西，在天地形成以前就已存在。听不见它的声音，也看不到它的形体，它独立长存而永不变灭，循循运行而生生不息。它乃是天地万物的本原。这个东西，“不知其名”，姑且用“道”来代表它，这就好像代数中用X来代替未知数是一样的。因“道”只是代表宇宙本原的概念，故：

道，可道，非常道。（《道德经》一章）

可以说得出来的“道”，就不是“常道”。由于它是说不出来的，所以“道之为物，惟恍惟惚。”什么是“恍惚”呢？

视之不见名曰夷；听之不闻名曰希；搏之不得名曰微。此三者不可致诘，故混而为一。其上不皦，其下不昧，绳绳之不可名，复归于无物。是谓无状之状，无物之象，是谓恍惚。（《道德经》十四章）

“道”是不能用感观来触摸，不能用语言性质来肯定的东西。这已说得很明白。亦如《韩非子》所言：

道者，万物之所然也，万物之所稽也……万物各异理，而道尽稽万物之理，故不得不化，不得不化，故无常操。^⑥

由之，乃产生“无”的概念：

无，名天地之始。（《道德经》一章）

按：这句话，在老学的解释中曾引起很多的争论。在断句方面，有解说应为：“无名，天地之始”者，如严遵、王弼，即持此主张。而王安石则首先主张应以“无，名天地之始”为正确读法，王说甚妥。其次，在“无”字的义理方面，有的把它解释为“没有”，如关锋说，“无”即“无矛盾”。有的则称为“道”。因“道之为物，惟恍惟忽”，故即“无”。因此：

天下万物生于有，有生于无。（《道德经》四十章）

“无”即“道”，即宇宙的本原，而“有”则生于“无”。因此，道生一，一生二，二生三，三生万物。万物负阴而抱阳，冲气以为和。（《道德经》四十二章）

所谓“道生一，一生二，二生三，三生万物”。熊十力解释：“一为正，二为反，三为合；合又为正，正又生反，反又生合。如此推演，其合无穷，故曰‘三生万物。’”^⑦此即宇宙发展的辩证过程。不过，熊先生还没有说出“道生一”的过程。因：

天下万物生于有，有生于无。（《道德经》四十章）

所谓“道生一”，即生有，有即“——二——三”。这种发展是：

“周行而不殆。”（《道德经》二十五章）

因：

万物并作，吾以观复。夫物芸芸，各归其根。归根曰静，是谓复命。（《道德经》十六章）

这是说，万物的生成活动，是往复循环的。万物纷纷芸芸，各自回归本原。回归本原，就叫做“静”，也就叫做“复命”。憨山说：“命，乃当人之自性。”故“复命”即复归本性，亦即复归“道”，与“道”同一。

二、黑格尔的“辩证的理性论”

黑格尔认为，宇宙有一种精神的本体，好像前面所说的“太极”一样，名之曰“绝对”（Absolute），它与柏拉图的“理念”相似，为客观存在的；所不同者，是柏拉图的“理念”超越于事物之外，而黑格尔的“绝对”则隐藏于事物之中。天地间的一切事物，都是它表现出来的形态。这个“它”，就是“理性”。什么是“理性”？黑格尔说：

理性就是意识确知它自己即是一切实在这个确定性：唯心主义正就是这样地表达理性的概念的。理性的基础在于各个意识的自我意识；我即是我，我的对象的本质就是我；没有那一个意识否认理性有这个真实性。它也就承认其他确定性的真实性，即是说，它也承认：对我有他物存在；我以外的他物是我的对象或本质，或者说，我之所以是我自己的对象和本质，只因为我从一般中将我撤回而作为一个实在出现于他物一般之旁——只有理性超脱这个对立的确定性而作为一种反思出现的时候，它的自我肯定才不仅仅是确定性和保证，而是真理；才不是与其他真理并存的，而是唯一的真理。而达到这唯一的真理，即主客统一，才是理性的理想。^⑧

这就是说，理性不是散漫杂凑的多数独立个体之外在的主体或共同性，而是浸透一切事物，是它自身和它对方的统一，是它主观和特殊性的统一，即主客统一的“唯一的真理”。这也就是说，理性的表现，即按照辩证法的方式，由有论（正）、本质论（反）而概念论（合）三阶段，它是由正到反，进而到合的由低级到高级的运动发展的过程，也就是理念自己由自己对立以实现自己，而且投入对方以回复到自己的运动。因此，他认为，认识的发展，是由事物的本性和内容本身规定的，一切都是直接性和间接性的统一。而“有论”便是黑格尔逻辑学的开端。

什么是“有”？“有”，亦译作“存在”。所谓“有”，黑格尔把它比作印度人的所谓“梵”。当印度人长年外表不动，漠然于感觉、表露、幻想、贪欲等等，而只看着鼻子尖，心里讼念唵、唵、唵，或什么也不念时，这就叫做梵。这种幽暗空虚的意识，作为意识来把握，就是——有。^⑨它是“潜伏的概念”。不过，“有”并不就是一般理解的“空”或“无”，而是有其特定的内涵。黑格尔说：

这里的有，被表示为通过中介发生的开端的東西，而在通过中介时中介便扬弃了自身；用作为有限的知，即意识的结果那种纯知为前提。但是，假如说不应该作出前提，应该直接采取开端本身，那么，它便只有这样来规定自己，即：它应当是逻辑、自为的思维的开端。^⑩

而这开端，即从“有论”始。从“有论”、“本质论”而“概念论”，“概念论”即前二者之统一。

黑格尔依辩证逻辑而建构世界历史，完成《历史哲学》一书。他说：“世界历史只是‘精神’之发展与实现过程，这种发展真正证实了上帝。以往和现在发生的种种，不仅不是没有上帝，却根本是‘上帝的创作’。”^⑪

三、比较

兹将“太极论”、“道论”、“辩证的理性论”作表比较如下：

区别		《周易》	老子	黑格尔
宇宙	名称	太极	道	理性
本原	象征	神	无	神（梵）
宇宙本原形象描述		《说卦传》：“神也者，妙万物而为言者也。”《易纬》：“气形质具而未离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑成而未相离，视之不见，听之不闻，循之不得。”	《道德经》：“有物混成，先天地生……吾不知其名，字之曰道。”“道之为物，惟恍惟惚”，即视之不见，听之不闻，搏之不得。故称“无”，“无，名天地之始”。	《逻辑学》：“有”（sein），亦译存在。印度人长年不动，只看着鼻子，心里讼念唵、唵、唵，这就叫做梵。黑格尔把“梵”比作“有”，它是潜伏的概念，是逻辑的开端。
思辨逻辑		《系辞传》：“是故易有太极，是生两仪。”太极生两仪，即“一分为二”。一不动，二则神，故复“合二为一”。	《道德经》：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”	理性是唯一的真理，即主客统一。

从上表所列，《周易》、老子、黑格尔的宇宙本原论，虽在文字的表达方面决然不同，但究其内涵几乎类似。因为，哲学的分类，一般分为神学与玄学两大类。《周易》与黑格尔虽然都用“神”来象征宇宙本原，然他们的哲学并非“神学的哲学”，这是可以肯定的。因此，三者应皆属于玄学。玄学是原来的哲学（Philosophy），

又叫“形而上学”。这“形而上”三字，是日本人用《易经》中的语句来翻译英文（Metaphysics）一词的。《易·系辞传》说：“形而上者谓之道，形而下者谓之器。”这所谓“道”，是指在形体以上的理而言，器是指形体本身的物。道是它所做成的理由（形式），器是它所做成的形态（质料）。前者是抽象的，后者是具体的。依亚里斯多德（Aristotle），讲质料（Matter）的是科学，讲形式（Form）的是“形而上学”，即哲学。《周易》的“太极”与老子的“道”，都是“视之不见，听之不闻，搏之不得”。黑格尔的“有论”则为“梵”。正确的说，它同属“辩证的理性论”。

因为，三者虽在讨论宇宙的本原，但他们提出的“太极”、“道”和“理性”，都包含了辩证法，这是三者共具的特质。在形而上学关于宇宙本原的研究，当希腊时代，学者不过就经验的物质中，选其最根本者视为万物之源而已，如水、如气即是，那时对水与气的了解，只是知其然，而不知其所以然。迄柏拉图（Plato），他所认识之宇宙分为生成之世界（现象世界）与观念世界（本体世界），而以观念为潜藏于一切生灭变化之真实在。亚里斯多德继谓，实在究为具体之物，由观念、物质及运动而构成。至黑格尔，乃产生其“辩证的理性论”，他认为绝对与理性为同一之物；所谓实在，即理性也。怎么确认这个理性？即通过思辨逻辑。通过逻辑才认识到一切精神界与自然界之现象，皆不外绝对继续发展之阶段，绝对非固定的，是不绝向前发展者也。因此，上表的比较，可知《周易》、老子与黑格尔所持见解，几乎完全一致。

注释：

①钱穆：《〈易传〉与〈小戴礼记〉中之宇宙论》，见《中国学术思想史论丛（二）》，东大图书公司1990年版，第256页。

②陈鼓应：《易传与道家思想》，台湾商务印书馆2000年版，第237页。

③金景芳：《周易讲座》，吉林大学出版社1988年版，第35页。

④⑤熊十力：《体用论》，学生书局1976年版，第334页。

⑥《韩非子》卷第六《解若》，《四部丛刊》本。

⑦同④。

⑧黑格尔：《精神现象学》（上），仰哲出版社1972年版，第172页。

⑨⑩黑格尔：《逻辑学》，商务印书馆1976年版，第87、54页。

⑪黑格尔：《历史哲学》，九思出版有限公司1978年版，第726页。

第三章 周易三律

第一节 周易思辨逻辑三段论









《周易》是一部论述思辨哲学的书，它的论旨，首先在于认识到宇宙万物不是杂乱无章，而是一个整体的一，这个“一”是宇宙的本体，万物都不能脱离这个根本而存在。其次，在于它认识到宇宙虽然是一个整体，但这个整体不是静止而不动的。因其动，故“一分为二”，即阴与阳；宇宙充满着变与动，也充满着阴与阳的矛盾与对立。再次，在于它认识到宇宙间虽充满着矛盾与对立，但“一阴一阳之谓道”，阴与阳必“合二而一”，“一”即中和与均衡。《礼记·郊特牲》：“故天地合而后万物兴焉。”《周易·恒·彖传》：“日月得天而能久照，四时变化而能久成，圣人久于其道而天下化成，观其所恒，而天地万物之情可见矣。”




一、阴阳对立论

何以宇宙充满着对立与矛盾？

首先要说明，这宇宙的矛盾，是古人观察宇宙所得的结论，而这矛盾，即阴与阳的对立。根据这个结论，最早是创作文字，其次是创制八卦。

古人观察宇宙，看到天空的云气日月虽然变化多端，但归纳起来，便只因有阴阳两个对立体，相互推移，才成为宇宙万象。因此，它把这思想造成文字，便以云气日月的形象来表示阴阳二字。如

“易”字在甲骨文中写作或写作，半边为云字，半边为气字。云在右，气在左，为阳字；云在左，气在右，为阴字。故阴阳为一物之两面，一气之往来，一事之正反。石文阴字写作，甲文阳字写作，金字写作。古文阴也写作，小篆写作，阳字作。

，雨覆日也；，云已开也。是知古人所谓阴阳，系指天气之阴晴而已。此即可见古人观察万物，无不有阴阳两种对立的属性，但云之覆日为阴，拨开云雾即能见阳，是则阳可变阴，阴可变阳。合日、月而成一“”字，亦寓意于“一阴一阳之谓道”也。

关于八卦及六十四卦。在八卦中每卦三爻，在重卦中，每卦六爻。合六十四卦，则共三百八十四爻。而这三百八十四爻中，基本的构成符号，就是阳（—）与阴（--）两爻。因为《周易》作者看到宇宙间有个基本的现象，就是“三才而两之”。所谓“三才”，就是天、地、人；所谓“两之”，就是无论在自然界、人世界都存在着两两对立的现象。《说卦传》说：

昔者圣人之作《易》也，将以顺性命之理，是以立天之道曰阴与阳，立地之道曰柔与刚，立人之道曰仁与义。兼三才而两之，故《易》六画而成卦。分阴分阳，迭用柔刚，故《易》六位而成章。

这段话是说，《周易》这部书是顺应天命人性的至理而创作的，整个卦爻的结构，即“三才而两之”。“三才”即天、地、人，“两之”即阴与阳。六爻构成一卦，上两爻代表天之“道”，下两爻代表地之“道”，中间两爻代表人之“道”。天、地、人之“道”又“分阴分阳”，初位为地之阳，二位为地之阴，三位为天之阳，四位为天之阴，五位为天之阳，六位为天之阴。两两构成对立统一，是固定不变的。“迭用柔刚”，即刚柔在六位的运动变化，是不固定的，它

体现“道”这个规律的实际运动与变化。韩康伯：“阴阳言其气，刚柔言其形。”吴澄：“立者，两相对之谓。天地人之道无独而有对。”“道”为一阴一阳的对立统一，它普遍存在于自然界和人类社会，但有不同的表现形态。古人认为天是无形的，体现这种无形的“道”就是阴阳的对立统一；地上万物是有形质的，体现这种有形的“道”就是刚柔的对立统一；然后将这种“道”赋予人身，它就是仁与义的对立统一。高亨：“仁者爱人，主于柔。义者制事，主于刚。”此说可从。

无论阴阳、柔刚与仁义，均两两并列，它用符号来表现，即阳“一”与阴“--”，这与逻辑学上以“正”（肯定）与“反”（否定）来表示对立的两个命题，是相同的。因为，《系辞传》：

刚柔相推，变在其中矣。……刚柔者，立本者也。

此处“刚柔”，亦即阳阴。阳阴这两个符号，或者这两个命题，“立本者也”。即是说：它是设立卦象以推演宇宙间万事万物相互关系的根本。因此，它与逻辑学以正、反两对立命题作为推演的基础，也是相同的。

阴与阳两命题或两事物，具有两种关系：一为相反，即相互对立；一为相成，即相互联系。《周易》对这两种关系的事物有所列举：

首言天地。阳阴即乾坤。“乾，阳物也；坤，阴物也。”“乾为天”，“坤为地”。故阳阴即有天地之义。天在上，地在下，似为对立。但天虽在上，却有向下的倾向；地虽在下，却有向上的趋向。因自天空洒落的雨露，由日月发出的光芒，就表示天有向下的现象；自地面蒸发的蒸气，由土中生出的植物，就是向上的现象。设若天在上而不向下洒落雨露，与向下发射光芒，地在下也没有向上扩散的蒸气和向上生长的物类，那么这个世界岂不要毁灭吗？

其次，阳阴即日月。因“阴阳之义配日月”，阴阳的道理与日月

的道理是相通的，日与月为对立，但是，“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉”。这是说日月本身，具有往来的联系关系，这种往来联系的关系，也就是相互交替的关系，假定没有这种交替联系的关系，只有日而无月，或只有月而无日，那么，便没有昼夜和四时的变化了。因此，“日中则昃，月盈则食，天地盈虚，与时消息”。日的往，到正当中，就会有偏斜的时候；月的来，盈满了，当看到全月形象的时候，也就必然会出现渐渐消失的现象。天下的道理：其盈满或空虚，皆随时而增减盈息。也就是说，它是一种对待的关系。

再次，阳阴即乾坤，乾坤即父母。“乾，天也，故称乎父。坤，地也，故称乎母。”父母即男女。父与母，男与女，似相对立。但，“天地絪縕，万物化醇。男女构精，万物化生”。即是说，天地二气缠绵交密，互相会和，使万物感应，精纯完固。万物之中，雌雄男女，形体交接，阴阳相感，遂得以生生不息。假定说，男女对立，男归男，女归女，各抱独身主义，那么，人类必然绝种而无以为继了。

以言爻辞卦辞，亦皆两两对立。如：

天地：不明晦，初登于天，后入于地。（《明夷》上六爻辞）

枯华：枯杨生华，老妇得其士夫。（《大过》九五爻辞）

西南——东北：蹇，利西南，不利东北。（《蹇》卦辞）

东邻——西邻：东邻杀牛，不如西邻之禴祭。（《既济》九五爻辞）

长子——弟子：长子帅师，弟子舆尸，贞凶。（《师》六五爻辞）

小人——大人：包承，小人吉，大人否。（《否》六二爻辞）

君子——小人：君子得舆，小人剥庐。（《剥》上九爻辞）

小大：亨。利贞。可小事，不可大事。（《小过》卦辞）

进退：观我生，进退。（《观》六三爻辞）

出入：亨。出入无疾，朋来无咎。（《复》卦辞）

往来：小往大来，吉，亨。（《泰》卦辞）

吉凶：有孚，窒惕，中吉终凶。（《讼》卦辞）

在六十四卦中卦与卦两两对立。如乾坤、屯蒙、需讼、师比、小畜履、泰否、同人大有、谦豫、随蛊、临观……以迄既济未济。共三十六对。^①

也可以说，《周易》作者构思卦爻相互的关系，就是描述其阴阳对立。但是阳与阴既相反，又相成。而阳与阴两事物，它之所以具有相反相成的关系，那是由实际事物的观察而得到的理则，这个理则，在形式逻辑上是不可能容许的。因为，形式逻辑是从静的角度来推理，假如把天下事物放在一个静止的范畴来观察，如男女，男即男，女即女，这是同一律；男非女，女非男，这是矛盾律。二律皆为真。但何以能男即女或女即男？因此，而有排中律。按排中律，阳与阴的关系，或者相反，或者相成，绝不能既相反又相成。不过，《周易》作者，不是从静的角度观察宇宙事物，而是从动的、变的角度观察宇宙事物。《系辞传》说：

《易》之为书也不可远，为道也屡迁，变动不居，周流六虚，上下无常，刚柔相易，不可为典要，唯变所适。

这是说，《易经》这一部书，是一部经世致用的学问，人生不可须臾疏远的。它以阴阳运行，互相推移变化，故其道常常变迁，变动不拘于一爻一卦，爻卦之间，更互变动，周流于六个爻位之间，因此，不可固执于一种典常的意蕴，而且是与变相适的道理。也就是说，它是从变与动来观察宇宙，表述宇宙的。它所看到的宇宙，就是存在着一个“动”、一个“变”，而这个“动”和“变”的原因，则由于阴、阳两力之相推相感。

就“相推”言。《系辞传》：“刚柔相推，而生变化。”所谓“相

推”，就是说，有两种相反的力量互相发生作用，然后才有运动，才有变化。因《系辞传》：“变化者，进退之象也。”“进”是积极的、生长的；“退”是消极的、衰亡的。进与退，消与息为对立。《系辞传》又说：“刚柔者，昼夜之象也。”“昼”代表“明”，“夜”代表“暗”，明与暗，刚与柔为对立。因此，“相推”即相互推移，即运动。因两对立体运动而发生变化，“动则变，变则化”（《中庸》），“‘相推’也就是阴阳两力量之‘矛盾’或‘对立’的表现；是一切变化的根据”。^②

就“相感”言。《系辞传》下：“往者屈也，来者信也，屈信相感而利生焉。”这里的“相感”，即往者与来者“相互交感”。如果分别说，即相交、相感。因为，《泰·彖》云：“天地交而万物通，上下交而其志同。”“既济受福”，水火相交也。“断金如兰”，人心相交也。“阴阳互根”，为相交对待体。阴中有阳，阳中有阴。天地万物，断无个体单独存在之理，无独必有偶，有偶必有合。“合”乃浑然一元，“偶”即浑元中之合性原子。因此，所谓“相交”，实即宇宙生成的两仪。而这两仪相交，亦即“相感”。《咸·彖》云：“二气感应以相与”。又云：“天地感而万物化生，圣人感人心而天下太平。”凡动皆有感，感必有应。所应复有感，所感复有应，互感不已。程伊川说：“天地之间，只有一个感与应而已，更有何事？”是知，“相交相感”，这就是宇宙阳、阴两力量相互渗透，相互联系。

总之，阴阳、刚柔、乾坤等对立体，不是相互渗透感应，就是相互消息推移，只有一方，而没有另一方，这是不可能的。故《系辞传》：“乾坤毁则无以见易。”张载解释此句意义说：

乾坤既列，则其间六十四卦爻位错综以为变易。苟乾坤不列，则何以见易？易不可见，则是无乾坤。乾坤，天地也；易，造化也。圣人之意莫先乎要识造化，既识造化，然后其理可穷，彼惟不识造化，以为幻妄也。不见易，则何以知天道？不知道，

则何以语性？（《易说·系辞上》）

此是以乾坤两卦并列，为六十四卦变易的基础。其所谓的“易”，既指《周易》，又指变易。按其卦变说，乾卦纯阳，坤卦纯阴，乾坤两卦中阴阳爻位互易，即相互推移，则有六十四卦的变易，所以无乾坤两卦，则无《周易》爻位的变化，此即“乾坤毁则无以见易”。乾坤成列，即一阴一阳并列；相互推移，即“错综以为变易”。下文是说，卦爻象的变易，同天地的变化是一致的。“乾坤，天地也”，是说乾坤并列，来于天地并立。按张载的说法，“阴阳言其实，乾坤言其用，天地以阴阳二气为其实体”。所谓乾坤并列，亦指来于阴阳二气并行。“易，造化也”，是说，《周易》讲的变易，即天地阴阳造化万物的过程。此过程是有规律可循的，如其在《正蒙·太和》中所说：“天地之气，虽聚散攻其百涂，然其为理也顺而不妄。”所以说：“既识造化，然后其理可穷。”“彼”，指佛家。张载认为，佛家所以把世界看成是虚幻，所谓“诬世界乾坤为幻化”（《正蒙·太和》），是由于不懂得阴阳二气造化万物的过程，有其规律性，从而就不懂得天道和性命。张氏此论在于说明阴阳二气的对立及其相互推移，是一切万物变易的根源。如其在《正蒙·太和》中所说：“造化所成，无一物相肖者，以是知万物虽多，其实一物无无阴阳者，以是知天地变化，二端而已。”二端指阴阳相互推移。^③故《系辞传》：“刚柔相推，变在其中矣。”

二、反思的规定——八卦中每卦何以是三爻？

整个宇宙既然存在着一个“动”，其“动”又由于阳、阴两力量之“相推相感”。而“相推相感”之后又将发生怎样的结果？《系辞传》：

圣人设卦观象，系辞焉而明吉凶，刚柔相推而生变化。……刚柔者，昼夜之象也。六画之动，三极之道也。

这就是说，圣人观象而设卦，刚柔即阴阳，其阴阳两爻则代表昼夜之象。而昼夜即日月，日月相推即日月往来，“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉”。日月相推的结果，就产生了“明”，这是个第三者。日、月、明三者，就自然界言，它是三种现象；在哲学上言，它是三命题。《周易》作者根据这三象或三命题而设卦，故每卦三爻。《系辞传》：“通乎昼夜之道而知。”焦循：“昼夜之道，即一阴一阳之道也。”因此，此第三者即“明”即“道”。以阳爻一代表日，以阴爻一代表月，日月相推，则得到一项理则：“一阴一阳之谓道。”而这项理则，系由观察而来。

圣人观象设卦，何以只设三爻而不设四爻或五爻？古人对它有很多解释：

《说卦》认为，“立天之道，曰阴与阳；立地之道，曰柔与刚；立人之道，曰仁与义”，每卦三爻即代表天、地、人“三才”。故清代学者皮锡瑞说：“圣人初画八卦，设刚柔两爻，象二气也；布以三位，象三才也。”也有人说，八卦三爻，初爻代表地位、臣位、妻位；中爻代表人位；上爻代表天位、君位、夫位。

最早和流行的是三重说。即将一奇一偶两爻，按三重垒，分别组合，便导出八种卦象：乾☰、坤☷、震☳、巽☴、坎☵、离☲、艮☶、兑☱。按三重叠，多半出于对“三”的推崇。古人以三为多数。如《周易·明夷》初九爻辞说：“君子于行，三日不食。”《巽卦·六四》爻辞说：“田获三品。”《晋卦》卦辞说：“昼日三接。”《蒙卦》卦辞说：“初筮告，再三渎，渎则不告。”《周礼》所说的“三兆之法”，《曲礼》所说“卜筮不过三”，都以“三”为多数。

以上解释，均难说明每卦何以只设三爻之原由。但证诸《系辞传》所述，圣人设卦，由观察而来，因观察天地、日月而知“一阴一阳之谓道”，故设三爻以表现之。很明显，这种《周易》原典的解

释，对何以每卦只设三爻的疑问已有说明，即：圣人因观察宇宙，诸外在形象反映于其脑海，经过思索，始形成卦体之建构。此一观察的过程与结果，如果用现代哲学语言来说明，即为“反思的规定”。所谓“反思”或“反映”（Reflexion）这名词本来是用来讲光的，当你用眼睛对外界事物观察，你的眼光直线式地射出，碰在一个镜面上时，又从这个镜面上折回转来，便叫做“反映”。^④黑格尔说：在这个现象里有两方面，一方面一个直接的存在，第二方面同一存在成为一间接的建立起来的事实。当我们反省或反思一个对象时，情形亦复加此，因为这里我们所欲认识的对象，不是它的直接性，而是它的间接地反映过来的现象。我们常认哲学的职责或目的在于认识事物的本质，这意思当只是说，事物不应当遗留在它的直接性里，而需指出它是间接地以别的事物为根据。事物之直接的存在，依此说来，就好像一个空壳或一个帷幕，在这里面或后面，尚蕴藏着本质。本质不是事物的直接性而是它引申出来的间接性。所谓间接性，“就包含有由第一进展到第二，由别一物出发到此一物的过程”。也就是说，这一过程包含了三个点，即眼光的起射点，眼光射出的目标点（镜面），及由目标点因反映而折回传到脑海的思考点。而这一过程，即为圣人因观察外物而进入思考以设卦爻的逻辑过程。

哲学的思想，它是一种反思——意指当观察外物之后而反复思考的思想，此即构成黑格尔逻辑学，它分三阶段：第一阶段是“有论”（或“存在论”），这个阶段，思想还停留在它的直接性里，其中的矛盾还是潜在的。在第二阶段即“本质”的阶段，矛盾展开了，出现了对立。第三阶段是“概念”的阶段，在这里，思想又回到了自身，对立得到了统一。黑格尔说：“本质只是纯同一和自身反映，即由于它是自身关联的否定性，因而是自身抗力。因此本质主要地包含有异（或区别）的特性。”^⑤又说，“本质的异即是‘对立’”，^⑥

即是矛盾。一切事物都是一分为二，走向自己的反面，这就是异化。在黑格尔的异化，它是主体和客体、意识和对象、精神和自然的一种关系，是思维和存在的关系。而到第三阶段，才从矛盾对立的反复思考中得到一个理性的认识。因此，它的三段论，是一个逻辑的过程，也是一个认识的过程，更是一个事物或历史发展的过程。而《周易》作者因观察宇宙，以“太极”为一，即以“太极”为观察宇宙的眼光起射点，眼光射出到镜面的落射点，即一分为二乃有天地、阴阳之分，即产生“矛盾对立”；由一分为二，再合二而一，即“一阴一阳之谓道”，“道”即“合”。《老子》说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”即一是正，二是反，三是合。因古代即以三为多数，亦为今所称之共相也。很明显，“一阴一阳之谓道”，这正就等同于黑格尔逻辑学的三段论。

一个人要认识宇宙事物，就是要认识实际存在。譬如说，一个碗、一座山、一条河，这都是实际存在。而这实际存在的显现，就是质。黑格尔说：

当我说质的时候，我是在说单纯的规定性；一个实际存在所以与另一个不同，或它所以成为一个实际存在，就在于有质。实际存在为它自己而存在着，换句话说，它存在着乃是由于它跟自身有这种单纯性。^⑦

但是，一个人怎样才能认识这个质呢？即认识这个感性确定性的真理性呢？黑格尔举了一个例子加以说明^⑧。他说，什么是这时？譬如说，我们就可以这样答复：这时是夜晚。为了证明这个感性确定性的真理性，一个简单的试验就足够了。我们写下这一真理；一条真理是不会由于写下来而失掉其真理性的；正如它不会由于我们保持它而失掉其真理性一样。如果我们隔些时候，到了这时是正午时，再去看那条写下来的真理，那么我们必须说，它已经陈旧过时了。

把“这时是夜晚”写下来加以保持，这就是说，它是怎样，就把它当成怎样，把它当成存在着的東西来对待。但是它却被证明为一个不存在的東西。这时本身诚然还保持为这时，不过保持下来的乃是一个不是夜晚的这时。同样在白天，“这时是白天”的这时也保持为这时，不过保持下来的不是作为白天的这时，换句话说，所保持下来的这时乃是一个一般的否定的東西了。这个自身保持着的这时因此不是一个直接的東西，而乃是一个间接的東西，因为它之所以被规定为一个长在和保持着的東西，乃由于它不是别的東西，例如它不是白天和夜晚。这样一来，它仍然还是像以前那样的单纯的这时，并且在它这种单纯性里，它对任何仍然同它相连属的東西都是漫无差别的；“这时”既不是夜晚和白天，同样它也是白天和夜晚；它一点也不受它的这种他在的影响。一个这样的，通过否定作用而存在的单纯的東西，既不是这一个，也不是那一个，而是一个非这一个，同样又毫无差别地既是这一个又是那一个，像这样的单纯的東西就叫做普遍的東西，因此普遍的東西事实上就是感性确定性的真理性。

黑格尔认为，凡是说出感性的東西时，我们也是把它当作一个普遍的東西来说的。我们所说的是“这一个”，这就是说，普遍的这一个，或者当我们说它存在时，亦即是说一般的存在。当我们这样说时，心中当然没有表象出一个普遍的这一个或一般的存在，但是我们说出来的却是普遍的東西；换句话说，我们没有真正地说出我们在感性确定性中所意谓的東西。如果就“这一个”的另外一种形式“这里”而论，情形将会是一样的。譬如说，这里是一棵树。我转一下身，则这一真理就消失了，而转变到它的反面了：这里不是一棵树，而是一所房子。这里本身并没有消失。而它是长存于房子、树木等等的消失之中，并且无差别地同样是房子、树木。“这一个”因而又表明自身为中介的单纯性或普遍性。

根据以上的例子说明，那被认识之对象，它的本身就有有一个运动和过程：（一）我指出这时，并肯定它是真的；但是我指出它是过去了的东西或者是被扬弃了的东西，因而扬弃了前一条真理。（二）于是我现在肯定第二条真理，即这时是过去了，是被扬弃了。（三）但是过去了的东西现在不存在，于是我们就扬弃了那过去了的存在或被扬弃了的存在，亦即扬弃了第二条真理，这样一来我就否定了对于这时的否定，于是就回复到第一个肯定，即这时存在。因此这时和这时的指出，其性质都不是一个直接的单纯的东西，而是一个包含着不同的环节于其中的运动，建立起“这一个”，但反而是建立起“另一个”，或者是扬弃了“这一个”。而这个“另一个”或者第一个扬弃本身又要被扬弃，于是就又回复到第一个。但是这个回复到自己的第一个已经不完全确切地像它最初那样是一个直接性的东西了；而乃是一个回复到自身的或者在它的对方中保持着它自己的简单的东西了。这简单的东西，就是一个共相。也就是说，我们认识到的对象，不能是那具有单纯规定性的质，而是那经过异化而具有普遍性、确定性的真理性的共相。而这共相，就是黑格尔的“概念论”，《周易》中“合二而一”的“一”以及老子的“三”。

三、周易三段论的含义

根据上引黑格尔论述思辨逻辑过程，即“有论”、“本质论”、“概念论”三阶段，简言之，即正、反、合。而在《周易》，它也早已提出等同于黑格尔的三阶段论，即太极论、一分为二论、合二而一论。兹分述如下：

（一）太极论——正题（thesis）阶段

太极，京房《易传》视为乾坤二象之元。元即原始，象之本原，故太极有原始义。什么是哲学、逻辑学的开端？哲学、逻辑学的开端，是从主观的自我或某种具体东西开始。但无论在天上、在自然

中，在精神中或任何地方，都没有什么东西不同时包含直接性和间接性，所以这两种规定不曾分离过，也不可分离。而他们的对立便什么也不是。“开端是逻辑的，因为它应当是自由地、自为地‘有’（Sein）的思维元素中，在纯粹的知中造成的，于是开端又是间接的，因为纯知是意识的最后的、绝对的真理。也就是说，认识的发展，是由事物的本性和内容本身规定的，一切都是直接性和间接性的统一。”^⑧因此，思想的直接性——概念之自在或潜在性，便是逻辑开端的环节。而这个自在的与潜在性的概念，即“有、无、变”。

在“太极论”中首先提出“有、无、变”概念的是老子。《周易》的“太极”，老子称为“道”。他认为“有物混成，先天地生”。有一个浑然一体的东西，在天地未生之前就已存在，这个东西就是“道”。“道可道，非常道。”一切可名之道，皆为具体的，皆不常。常道则不可名，是抽象，而非具体。具体的东西是由抽象的东西产生的，故“道生一，一生二，二生三，三生万物”。而“天下万物生于有，有生于无”。熊十力云：“一为正，二为反，三为合；合又为正，正又生反，反又生合。如此推演，其合无穷，故曰‘三生万物’。”此“其合无穷”即为“变”。这“有、无、变”，就是中国哲学逻辑思想中最早提出三个自在且潜在的概念。

其次，为《易纬·乾凿度》。京房谓：“乾坤者阴阳之根本。”《易纬·乾凿度》发挥了这一思想，它说：

昔者圣人因阴阳，定消息，立乾坤，以统天地也。夫有形生于无形，乾坤安从生？故曰：有太易、有太初、有太始、有太素也。太易者，未见气也。太初者，气之始也。太素者，质之始也。气形质具而未离，故曰浑沦。浑沦者，言万物相浑成，而未相离。视之不见，听之不闻，循之不得，故曰易也。易无形畔，易变而为一，一变而为七，七变而为九。九者，气变之究也，乃复变而为一。一者，形变之始，清轻者上为天，浊重

者下为地。物有始，有壮，有究，故三画而成乾。乾坤相并俱生，物有阴阳，因而重之，故六画而成卦。

这是说，宇宙的形成分两个阶段。一为太易阶段。所谓“太易”，取典于《系辞传》：“易有太极。”《易纬·乾凿度》将“易”解释为“太易”，先有“太易”而后生出“太极”。在“太易”阶段，“气未见也。”郑玄注：“太易之始漠然无气可见者。太初者，寒温始生也。太始者兆始萌也。太素者质使形也。诸所为物，皆成包裹，元未分别。”即“气形质具而未离”，乃天地未分之浑沦状态。但浑沦状态中仍有变化，“易无形畔，易变而为一，一变而为七，七变而为九”。郑玄注：“太易变而为一，谓为太初也。一变而为七，谓变为太始也。七变而为九，谓变为太素也。”此即“气变”。“九者气变之究也，乃复变为一。”究，极也。即气变到了极限，就要向反面变了。因此，“乃复变为一”，此“一”即为“太极”，从而进入“太极”阶段。

在“太极”阶段，则“气形质具备”。《孝经纬·钩命诀》说：“天地未分之前，有太易，有太初，有太素，有太极。是为五运。形象未分，谓之太易。元气始萌，谓之太初。气形之端，谓之太始。形变有质，谓之太素。质形已具，谓之太极。”这就是说，当地地尚未形成之前的浑沦阶段，“气变”的过程，是“元气始萌”、“气形之端”而“形变有质”。“形变有质”即为“一”，此“一”即为“太极”，至“太极”则形质已具矣，并由此进入“形变”阶段。“一者形变之始，清轻者上为天，浊重者下为地。物有始有壮有究，故三画而成乾。乾坤相并俱生，物有阴阳，因而重之，故六画而成卦。”这是说，形变的过程，是一分为二，即由“太极”的“一”。变而为阴阳二气，具体化即为天与地，或乾与坤。

关于“太易”与“太极”，郑玄注：“太易，无也；太极，有也。太易从无入有。”周濂溪：“太极是天地未分之象”，“阴阳，一太极

也；太极，本无极也。”由“太易”而“太极”，或由“无极”而“太极”，即由“无”而入“有”，由“气变”而“形变”。此一气变说，在哲学上是讲宇宙发生和形成的过程，西汉是宇宙发生论发达时期，这同天文学是分不开的。《淮南子·天文训》为汉代宇宙发生论奠定基础。而在逻辑学的依据，则为老子的“一二三辩证法”。由于“太易”、“太极”两阶段，均“天地未分之象”，因此，它所提出的“有、无、变”，也是自在的、潜在的概念。

再次，则为张载的“易即天道”论。他解释“形而上者谓之道”说：

凡形以上者，皆谓之道。惟是有无相与与形不形处，知之为难，须知气从此首。盖为气能一有无，无则气自然生，是道也是易也。（《易说·系辞上》）

此是说，道是无形的。人们对有形和无形相交接之处难以理解。但气的变化正是从此处开始，即是说，一方面气无形体，另一方面又可转化为有形之物，所以气能统一有形和无形。气虽无形，却生生不已，无使之然者，此即“无则气自然生”。气的生生不已的变化过程，就是道，也就是易。此处说的“生”，指生生，即变化不止，即《系辞传》所说的“生生之谓易”。张载解释此条说：“生生犹言进进也。”（《易说·系辞上》）又其解释《系辞传》文“易无体”说：“以其生生，故言无体。”（同上）此皆是以不断的变易解释“生生”。张载认为，气是不断变化的，所以说：“无则气自然生，是道也，是易也。”其所说的道的内容，即一阴一阳相互推移，“一阴一阳不可以形器拘，故谓之道”。他把道看成是阴阳二气相互推移的过程。此即《正蒙·乾称》所说：“语其推行故曰道，语其不测故曰神，语其生生故曰易，其实一物，指事而异名尔。”“一物”，指气。是说，气的运动变化，就其一阴一阳相互推移说，叫做道；就其阴阳变易神妙莫测说，叫做神；就其变易而无穷尽说，叫做易。张载

认为，气化的过程，即是一阴一阳，相互推行，而不停止，卦爻象和天地万物都是依据这一变易法则而运动变化，这就是“一阴一阳之谓道”。

总之，张载认为“气能一有无，无则气自然生”，气能统一有形与无形，则“气”为“无”与“有”之外的第三者，而构成“有、无、气”对立统一的连贯过程，它是气的生生不已的变化过程。“气之生即是道是易。”易，变易也。所以它也是“有、无、变”的概念，这个“变”是“气能一有无”，就是有、无的统一。

继老子、《易纬·乾凿度》及张载之后，而方以智则进而指出：“太极”就是“太虚”，是“天地未分之象”。因为，太极作为绝对者，并非孤立存在，而是寓于阴阳仪象之中，此即“绝对即在对待中”，如同无形无象之天地，乃天地之所以然。“太极”作为所以然，其自身即含有对待之因素，仅其当“浑沦”之时，阴阳是潜在，是隐而未显。故作太极图如右。

太极图



他说：“不可以有无言，故曰太极。太极何可画乎？姑以环象画之，非可执环象为太极也。”“潜老夫曰：‘不得不形之卦画，号曰有极，而推其未始有形，其曰无极。因贯一不落有无者，号曰太极。’”这就是说，太极包含两部分：有极与无极。无极，有极，亦即阴阳。“太极不离乎阴阳；不离乎阴阳，一而二，二而一者也。”“太极”为不落有无，亦即不落有无之“有”。因“不落有无之太极，即在于无极有极中，而无极即在有极中”。故此不落有无之“有”，亦即“中”，亦即“整体之一”。作为“整体之一”的太极，“不得二之，不得混之，此合一万之太一也。正谓一在二中，二中之主仆历然，则一中之主仆历然明矣。一树之根枝历然，则仁中所以为根枝者历然，鸟壳之首足历然，则卵中所以为首足者历然。克两间之虚，贯

两间之实，皆气也。所以为气者，不得已而理之，则御气者理也，混气者理也，泯理气者即理也。”^⑩这也就是说：“无极”与“有极”的统一，即为“太极”，或称“太一”。“太极”虽无形无象，但它里面就包含了有、无两因子，那包含有与无两因子的太极，是潜在而不可见的，就好比树的核仁一样，核仁在地下长成根，根即包含树的枝、干、花、叶的因子。又好比鸟卵，鸟卵中即包含鸟的首足一样。须知，这核仁中的枝、干、花、叶，这鸟卵中的鸟之首足都是潜在的。“太极”中的有、无，阴、阳亦然。方以智并把“太极”视为一个“理”，一个“气”，理与气都是抽象的。由有、无而理、气，此“理”“气”乃变易的，故亦即“变”。此无形无象之“有、无、变”乃无形无象，即“视之不见，听之不闻，循之不得”。它是潜在的。

以上所引诸家“有、无、变”的概念，张载更释为“生生”。生之有无、显即“存在”问题。因此，它也就如黑格尔所说，是印度人的所谓“梵”一样，是一种幽暗空虚的意识。^⑪作为意识来把握，就是“有”（Being，存在），就是潜在的概念。而“有”的对立面则为“无”。这“有”，就是逻辑的开端。

（1）有，纯有

“有”是无规定性的东西，即如张载所说：“清，清则无碍，无碍则神。”因为有无规定性的，有在无规定性的直接性中，只是与它自身相同，而且也不是与它物相同，对内对外都没有差异。其所以为“有”，乃纯有，乃是纯粹无规定性的空。由于有之为有并非固定之物，亦非究竟至极之物，而乃是有矛盾性，过渡到它的对方，就其直接性而言，即是“无”。

（2）无，纯无

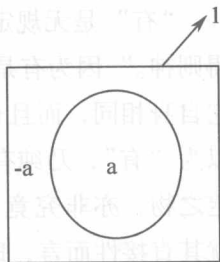
无是与它自身单纯的同一，是完全的空，没有规定，没有内容，在它自身中并没有区别。——假如这里还能谈到直观或思

维，那么，有某个东西或没有东西被直观或思维，那是被当作有区别的。于是对无的直观或思维便有了意义；直观或思维某个东西与没有直观或思维什么，两者是有区别的，所以无是（存在）在我们的直观或思维中；或者不如说，无是空的直观和思维本身，而那个空的直观或思维也就是纯有。——所以无与纯有是同一的规定，或不如说是同一的无规定，因而一般说来，无与纯有是同一的东西。

（3）有与无的统一

纯有与纯无是同一的东西。这里的真理既不是有，也不是无，而是已走近了——不是走向——无中之有，和已走近了——不是走向——有中之无。但是这里的真理，同样也不是两者的无区别；但又同样绝对不会分离，不可分离，并且每一方都直接消失于它的对方之中。所以，它们的真理是一方直接消失于另一方之中的运动，即“变”。无论在什么地方，用什么方式谈到有或无，都必定有这第三者；因为有、无并不自为地持续存在，而只是在变中，在这第三者中。变即是有与无这种内在的综合。^⑫

“太极论”的有、无、变的发原，在辩证逻辑演化过程只有一个开端，这个开端就是“有”，是潜在的；是“一”，“一”就是埋在地下的一粒种子，就是黑格尔所说的“知性”（understanding）阶段。它对外界事物只作静态分析，而它推论的理论则为形式逻辑（Logic Formal）。形式逻辑思想律导源于肯定否定的对偶性。对于任何一项 a 加以否定，便得一项 $-a$ ，对于 $-a$ 加以否定，便得一项 a ， a 与 $-a$ 既相排斥而又穷尽。即 $a + (-a) = 1$ 。如右图：



四方形为“论宇”（Universe of Discourse），即是我们所能达到的范围。 a 代表思想中的任一事物，其否定即 $-a$ 。二者既排斥，又穷

尽。所谓“排斥”，即“是 a 便不是 $-a$ ，是 $-a$ 便不是 a ”；所谓“穷尽”，即“不是 a 便是 $-a$ ，不是 $-a$ 便是 a ，再没有第三者存在”。这就是它的有限性，黑格尔则称为“知性”（understanding），它是指形式逻辑只能产生有限形式，且只能在有限形式中活动的思想。

知性的特点，是对有限事物孤立的、静止的认识，是在赋予其内容题材以普遍的形式。知性作出规定，这是“正”或“肯定”。形而上学和形式逻辑就停留在确定某物是某物的这个阶段上。但知性并非究竟至极之物，而乃相对有限之物。因思想是自由的，知性的发挥，必至转向它的反面。即“正”必过渡则“反”，即一分为二。

（二）一分为二——反题（antithesis）阶段

“太极”是“整个的一”、“绝对的一”，是一粒种子，一个鸡蛋，是“天地未分之象”。当第一阶段，思想还停留在它的直接性里，它虽有阴阳，其中的矛盾还是隐性的，是潜在的。到第二阶段，矛盾显现了，那“天地未分之象”便打破了。《系辞传》：“易有太极，是生两仪。”是谓“一分为二”；两仪即阴阳，阴阳对立，即矛盾。在“阴阳对立论”已说明，宇宙充满着矛盾，在自然界，在人类社会，它几乎无所不在。《周易》创制八卦、六十四卦，都确定以阴阳两爻为其构成基础，这就是宇宙真相的反映。然则，矛盾在这世界究竟扮演怎样的角色？

黑格尔认为，所谓矛盾，系当有限的概念超越它们自身，便过渡到它的反面，这是“矛盾进展原则”。但：

（1）当辩证法原则被知性加以孤立地应用时，特别是当它这样被应用来处理哲学概念时，它就成为怀疑主义了。在怀疑主义里，运用辩证法的结果，乃是纯粹的否定。

（2）辩证法常总是被认作一肤浅的技术，单凭主观的意见，使确定的概念发生混乱，或发生表面上的矛盾，于是便认这表面上的矛盾为虚妄，而反以那知性抽象概念为真理。

“（3）辩证法又复常被认作一主观任性的往复辩论之术，是诡辩。这种辩难乃出于机智，缺乏知识的内容，徒以机智掩其空虚。”

这都是不对的。就辩证法之固有特质而言，矛盾进展乃所以构成知性所规定的一切事物之真实本质，为支配一切事物和整个事物的法则。辩证法与反映不同。反映一方面乃所以超出一切之孤立的特性，加以关联，使与别的性质有关系，但一方面仍保持那特性的孤立的效准。反之，辩证法乃是一种内在的超越（immanente hinausgehen），由于这种内在的超越历程，知性的概念之偏执和限制的本来面目，换言之，知性的概念之自身否定性就表明了。因为，凡有限之物莫不扬弃其自身。这样看来，辩证法乃构成为逻辑进展之推动的命脉。唯有凭借辩证法，哲学内容终能达到内在联系和必然性，并且唯有由于辩证法，知识方面或实在方面，终能有真正超出有限，而不只是外在的超出有限。^⑩

知性的有限概念必然超越自身，过渡到它的反面的原因，即基于矛盾进展原则。因为，一切有限之物并不是坚定不移的，而乃是变化无常的。而有限事物之变化无常不是别的，即是有限事物之辩证（或矛盾进展）。有限事物本来以他物为自身，如阳乃以阴为自身，因为必有阴才有阳，绝不可能没有阴而有阳之存在。是为阴阳相互的联系性。但阴阳虽有联系，却又各自独立，相互矛盾。矛盾是一种内在的冲力，由于内在的矛盾，便被迫超出当下的存在，因而过渡到它的反面。一切事物，即一切有限事物，皆命定了免不掉矛盾。矛盾是宇宙一种普遍而无法抗拒的力量，任何稳定或静止事物，没有一个能永不动摇。此故，唯有矛盾双方“相推相感”，始有变化。《系辞传》：“刚柔相推，变在其中矣。”

所谓“矛盾进展原则”，就是“反思”（Reflexion）。前面说过了，反思就是要认识事物的本质，本质不是事物的直接性，而是它引申出来的间接性。所谓间接性，就包含由第一进展到第二，由别

一物出发到此一物的过程。知性说某物是某物；消极理性说某物不是某物而是他物，即将知性的规定消融为无。事实上，消极理性的特征就是否定，但辩证法只认这否定是一个环节。而怀疑主义者没有认辨它自己的真价值，它坚以为怀疑的结果只是单纯的否定。由于它不是把否定看做发展中的一个环节，而是把它看成最终的结果，所以它的否定是消极的，没有取得积极的成果。究其实，否定既是矛盾思辨的结果，就其是一结果言，至少同时可说是肯定的。因为，否定中就包含有它所自出的肯定，扬弃其对方，无有对方即不能自存。“否定的否定即肯定”，这种矛盾的消极阶段，就具有逻辑的第三形式，亦即玄思的或积极理性的意思了。

(三) 合二而一论——合题 (syneresis) 阶段

《系辞传》：“易有太极，是生两仪。”即“一分为二”。“一分为二”是逻辑由第一阶段进展到第二阶段，但逻辑进展并不止于第二阶段，因“一必有二，二本于一”，所以“二本于一”，因“否定的否定即肯定”，阴阳既对立，又联系；既否定，又肯定。当阴阳相推相感，在对立中认识它们的统一，或于对立对方之分离和过渡中而认识它们包含的肯定，“两间无不交，则无不二而一者”^⑨。且以山泽、雷风、水火明之。《说卦传》：“故水火不相逮，雷风不相悖，山泽通气，然后能变化，既成万物也。”“山泽通气”，山泽一高一低截然对立，但二气可以互相沟通，也是统一的。“雷风相悖”，雷风互相迫击，是互相矛盾的，但“雷风不悖”，即相助而不相悖，也是统一的。“水火不相射”，水在下，火在上，如未济卦☵☲，水火矛盾，故“水火未济”；但既济卦水在上，火在下，卦形为☵☲，“水火不相悖”，这就可成事了，如煮饭、烧水，终水开饭熟。因其由矛盾而统一，“然后能变化，既成万物也”。再以天地、男女、万物明之。天高地下，其体睽也；而“玄黄相杂”，玄是天色，黄是地色，天地的

颜色却是混杂在一起的。男女异质，睽也；而相求之志则通也。禽兽“雌雄异形”，是对立的，但“牝牡交感”。牝，指雌性的鸟兽，亦泛指阴性事物；牡，指雄性鸟兽，亦泛指阳性事物。雌雄交感，即两者统一。生物万殊，睽也；然而得天地之和，稟阴阳之气而相类也。物虽异而理本同，故天下之大，群生之众，睽散万殊，而圣人为能同之。故《彖》曰：“天地睽而其事同也，男女睽而其志通也，万物睽而其事类也。睽之时用大矣哉！”因此，“二而一”者为“一必有二”的后续过程，连贯这两过程，故“一与二为三”亦即“举一明三”或“举一贯三”，也就是由黑格尔的“有论”、“本质论”进展到“概念论”，这是辩证逻辑的全过程。

因“合二而一”，这就如同进入黑格尔所谓“概念”的阶段，思想回到了自身，又得到了统一。它所得到的结果，乃是“积极理性”。黑格尔所谓“积极理性”，就是把知性与理性结合起来，即把“正”与“反”、“肯定”与“否定”、抽象与具体、主观和客观结合起来，总括地说，就是把阴阳统一起来。它体现理性的最高原则——对立统一原则，认为某物既是某物又是他物。思维运动的三阶段，由“正”、“反”而“合一”，它是由低级到高级的运动发展的过程，也就是理念自己由自己对立以实现自己，而且投入对方以回复到自己的运动。

四、三河论

为更能理解三阶段论，兹引黑格尔艺术创作的“三河论”以为实例加以说明。

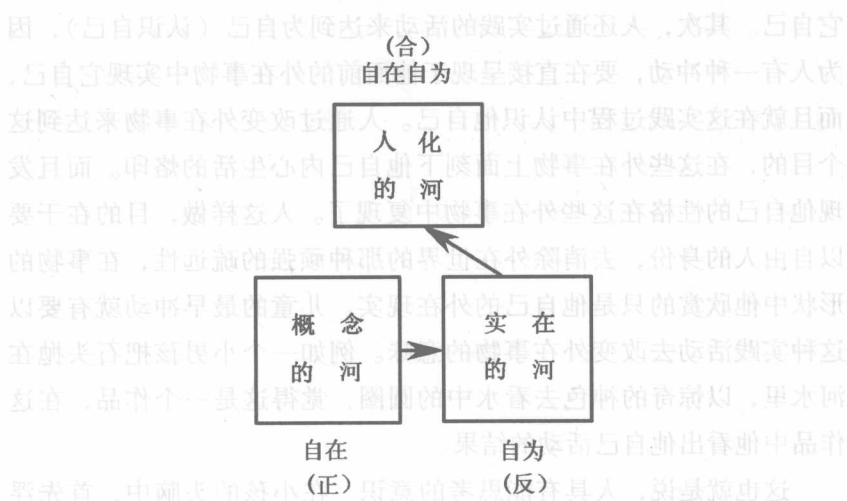
黑格尔指出：从艺术的形式方面来说，它的普遍而绝对的需要是由于人是一种能思考的意识，这就是说，他由自己而且为自己造成他自己是什么，和一切是什么。自然界事物只是直接的，一次的，而人作为心灵却复现它自己，因为它首先作为自然物而存在。其次，他还为自己而存在，人才是心灵。人以两种方式获得这种对自己的

意识：第一是以认识的方式，他必须在内心里意识到他自己，意识到人心中有什么在活动，有什么动荡和起作用，观照自己，形成对于自己的观念，把思考所发现为本质的东西凝定下来，而且在从它本身召唤出来的东西和从外在世界接受过来的东西之中，都只认出它自己。其次，人还通过实践的活动来达到为自己（认识自己），因为人有一种冲动，要在直接呈现于他面前的外在事物中实现它自己，而且就在这实践过程中认识他自己。人通过改变外在事物来达到这个目的，在这些外在事物上面刻下他自己内心生活的烙印。而且发现他自己的性格在这些外在事物中复现了。人这样做，目的在于要以自由人的身份，去消除外在世界的那种顽强的疏远性，在事物的形状中他欣赏的只是他自己的外在现实。儿童的最早冲动就有要以这种实践活动去改变外在事物的意味。例如一个小男孩把石头抛在河水里，以惊奇的神色去看水中的圆圈，觉得这是一个作品，在这作品中他看出他自己活动的结果。

这也就是说，人具有能思考的意识。在小孩的头脑中，首先浮现出一条概念的河。这一条河是先存在的，它由外界摄取实在的河早就留在自己的脑子里了，但它是复制的，而且是潜在的。当小孩起了观河的冲动，于是在这概念的河的对立面又出现一条实在的河，不过它仍是存在于意识中的实在。由于两条概念的河相互矛盾激荡，乃形成自己心中河的观念。这是观照自己思考自己自为的存在，是黑格尔辩证逻辑中的“有论”，即有、无的统一——变。

这个“变”即概念之河的外化。小孩这种变的冲动，目的是要在直接呈现于他面前的外在事物中实现他自己，以自为的存在。于是走到河边，见到天上云彩艳丽，飞鸟翱翔，河水奔流，波涛起伏而两岸风景绝佳的一条实在的河。这条河虽然景色绝佳，但外在世界的事物终与自我存在着顽强的疏远性。于是小孩又起了一种冲动，在河边拾石头抛在河水里，并精神贯注，以惊奇的神色去看水中所

现的圆圈，觉得这是一个艺术作品——人化的河；在这作品中他看出自己活动的结果——他已通过改变外在事物，在这外在事物中刻下自己内心的烙印。这是他消除外在疏远性而产生的自在自为的存在。有关三河演进逻辑过程，表列如下：



黑格尔认为：“艺术表现的普遍需要所以也是理性的需要，人要把内在世界和外在世界作为对象，提升到心灵的意识面前，以便从这些对象中认识他自己。当他一方面把凡是存在的东西在内心里化成‘为他自己的’（自己可以认识的），另一方面也把‘自为的存在’实现于外在世界，因而就在这种自我复现中，把存在于自己内心世界里的东西，为自己也为旁人，化成光照和认识的对象时，他就满足了上述那种心灵自由的需要。这就是人的自由理性，它就是艺术以及一切行为和知识的根本和必然的起源。”^⑤

注释

①参方以智《图象几表》。

②严灵峰：《易简原理与辩证法》，正中书局1952年版，第3页。

③朱伯崑：《易学哲学史》第二卷，蓝灯文化事业股份有限公司1991年版，第328~329页。

④黑格尔：《小逻辑》，大易出版社1978年版，第188页。

⑤同④，第195页。

⑥同④，第199页。

⑦黑格尔：《精神现象学》上卷，仰哲出版社1972年版，第4页。

⑧同⑦，第72~74页。

⑨黑格尔：《逻辑学》，商务印书馆1981年版，第52~53页。

⑩方以智：《时论合篇》，引自朱伯崑《易学哲学史》第三卷，第495~497页。

⑪同⑨，第87页。

⑫同④，第49页。

⑬同④，第127~132页。

⑭⑮黑格尔：《美学》，里仁书局1981年版，第41页。

第二节 周易的“质量互变律”

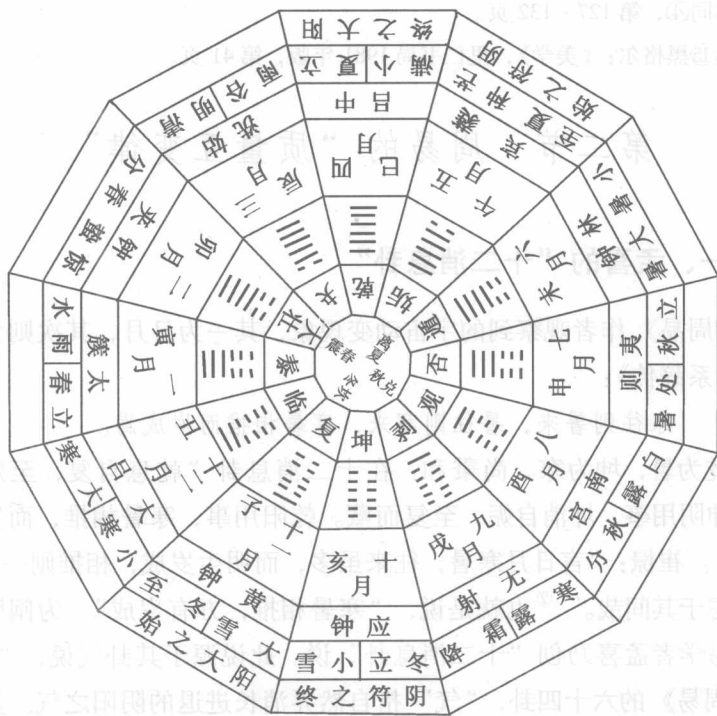
一、孟喜的“十二消息卦”

《周易》作者观察到的宇宙动变现象，其一为日月，其次则为寒暑。《系辞传》：

寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。

乾为暑，坤为寒。尚秉和：在十二消息卦“乾息自复，至姤而藏；坤阴用事，坤消自姤，至复而藏。乾阳用事，寒暑相推，而岁以成”^①。崔憬：“言日月寒暑，往来虽多，而明生岁成，相推则一，何思何虑于其间哉。”^②也就是说，“寒暑相推，方有岁成”。为阐明此义，易学者孟喜乃创“十二消息卦”说。此说源于其卦气说，“卦”指《周易》的六十四卦，“气”指自然界消长进退的阴阳之气。具体言之，所谓“卦气”，即指《周易》六十四卦与一年中体现阴阳之气

进退消长的四时、二十四节气、十二个月、七十二候的相互结合的学说。孟喜首先提出的是“四正卦说”，即以四正卦分主四时：坎主冬、震主春、离主夏、兑主秋；四正卦二十四爻分主二十四节气；每月有两个节气，月首称“节”，月中称“中”，故一年有十二个“节气”、十二个“中气”。“十二消息卦”何以主十二月？文献中已没有孟喜的解释，仅僧一行在《新唐书》二十八卷说明十二月卦称为“十二辟卦”，十二辟卦也就是十二消息卦，分别代表一年的十二个月，并明确十二月卦各主每月“中气”中的“中候”，这是就六十四卦配七十二候而言。此说宏于焦贛、京房，而虞翻亦以解《易》。其后孔颖达、程颐、朱熹、来知德悉引用之。兹录十二消息卦图式如下：



孟喜易著亡佚，其阴阳卦气说见于僧一行《卦议》所引孟氏章句，说明四正卦为坎、震、离、兑。坎卦象☵以阴包阳，称为“阳七”，亦即筮法中的“少阳”。按“老变少不变”原则，少阳不变，不变则静，“故阳七之静始于坎”。坎卦象征冬至十一月，少阳之气微动于下，当经过正月至二月时，阳气由微生之静而渐渐达到阳动的状态，阳进阴必退，继即震卦主事。孟氏说：“极于二月，凝固之气消，坎运终焉。”

震卦卦象☳是初阳为主，两阴从之，称为“阳九”，相当于筮法中的“老阳”。“阳九之动始于震”，震象征春分阳气要动生万物，到四月而达鼎盛，接下来即由离卦主事。孟氏说：“春分出于震，始据万物之元（元气），为主于内，极于南正，而丰大之变穷，震功究焉。”

离卦卦象☲以阳包阴，称为“阴八”，相当于筮法中的“少阴”。少阴不变，故“阴八之静始于离”。震卦所主的四月阳极之后，便是离卦的一阴微生。阴生主进，则阳衰必退。至八月，阴气渐渐积蓄成势，而要达到极变的状态，接下来便是兑卦主事了。孟氏说：“微阴生于地下，积而未章，至于八月，文明之质衰，离运终焉。”

兑卦卦象☱一阴动于上，阴为主，两阳从之，是称“阴六”，相当于筮法中的“老阴”。“阴六之动始于兑”，兑象征秋分阴气主杀主止，令万物盛熟而止。至十月，阴气达到鼎盛，万物收藏。孟氏说：“仲秋阴行于兑，始循万物之末，为主于内，群英降而承之。极于北正，而天泽之施穷，兑功究矣。”

从孟喜“四正卦说”，已说明一年四季阴阳二气进退消长的规律，到所创“十二月辟卦”，把十二卦代表十二月，从“复”至“乾”为阳长阴消，自“姤”至“坤”为阴长阳消。复卦由坤卦的阴极生阳，姤卦由乾卦的阳极生阴。由于以十二卦配十二月，这就把一年中阴阳二气进退消长的规律说得更明白。

至于二十四节气，这是在中国古代即已与人民生活密切相关，在战国墓发现的《逸周书·时训解》即有记载。《淮南子·天文训》说：“日行一度，十五日为一节，以生二十四时之变。”这是说：十五日（有余）为一气，每月两气，一年十二个月，故一年有二十四气。古人又将月首之气称为“节气”或“节”，月中之气称为“中气”或“中”。如正月，立春是节气，雨水是中气。余类推。

所谓七十二候，即根据每气所处的时令不同，分别运用与每气相应的某些植物或动物与每气相配，成为七十二候表（见本章《附录》）。这些植物或动物即为“候物”。如冬至，蚯蚓结，麋角解，水泉动；立春，东风解冻，蛰虫始振，鱼上冰等等。七十二气又通常称为七十二候。历法上的七十二候，还是比较科学的，七十二种候物或自然现象，基本上都是七十二气在各自相应的时间里在自然界、动物界、植物界所产生的反映。因此说，七十二候表的制定，具有客观的实在性。^③

孟喜以上构思，多源于《礼记·月令》、《吕氏春秋·十二纪》、《淮南子·天文训》、刘歆《三统历》、邓平历法以及五行家土德说，又与《易纬·稽览图》卦气说大同小异，有人也认为《易纬》乃是对孟喜卦气说的增益。而其要义，即在以阴阳二气变化说明一年寒暑消长之过程，故十二月卦即称为十二消息卦。就爻象的变化言，前六爻为阳息阴消，称为息卦，息者长也；后六卦为阴息阳消，称为消卦。一年节气的变化亦是如此。而此阴阳消长说，系来源于《彖》的爻位说，如以剥卦为“柔变刚”，姤卦为“柔退刚”，临卦为“刚浸而长”，夬卦为“刚决柔”；所谓“消息盈虚，天行也”。因此，京房认为，宇宙事物的存在和变易，总是一阴一阳。其解丰卦说：

阴阳之体，不可执一为定向。于八卦，阳荡阴，阴荡阳，二气相感而成体，或隐或显，故系云“一阴一阳之谓道。”

这是说，阴阳二气相感，或者阳显阴隐，或者阴显阳隐，所以八卦卦象的变化总是互相推荡，不拘于一象，此即又阴又阳。而其变化，则系遵循“一阴一阳之谓道”，即对立统一的规律。由复至夬为阳长阴消，由姤至剥为阴长阳消，此对立也；而对立统一于环，此合二而一矣。其解损卦说：

阴阳相荡，位不居，六爻有吉凶，四时变更，不可执一以为规。

这是说，爻象所居之位，也是或阴或阳，变动不拘，如同四时的变易一样，春生秋杀，或春或秋，或寒或暑。其解遁卦说：

阴阳消长，无专于败。《系》云：“能消者息，必专者败。”

其引《系辞传》文，今本无。这是说，阴阳互为消长，阳消则阴息，如果只专于一面，有阳而无阴，或有阴而无阳，或者只能长而不能消，结果必败。

十二消息卦的阴阳消长，实际上就是阴阳二气或寒温二气的消长，此乃《易纬·乾凿度》的理论，它以乾为天，以凿为开，以度为路数、道路。《乾凿度》谓“凿开天路”，即一方面指出从无入有，即“凿破虚无”；一方面指出混沌之气分为阴阳二气或寒湿二气，即“断气为二”，这样，天地万物便生生不息了。所以又说：“天门辟元气，易始于乾也。”元气分开阴阳二气，“元气”即为天地未分的状态，即为太极，即为阴阳二气或寒暑二气的根源。而其《稽览图》亦以十二消息卦说明十二月阴阳寒暑二气的消长。按郑玄注，三爻和上爻的关系，标志寒暑变化的程度，其体例是：“九三上六决温（按：指春），九三上九微温（按：指夏），六三上九决寒（按：指秋），六三上六微寒（按：指冬）。”含九三上六者有泰、大壮、夬三卦；含九三上九者有乾、姤、遁三卦；含六三上九者有否、观、剥三卦；含六三上六者有坤、复、临三卦。王充：“春温夏暑，秋凉冬寒，人君无事，四时自然……寒温天地节气非人所为，明

矣。”^④而一年四季寒暑变化，阴阳消长，阴变阳，阳变阴，即质量互变。《系辞传》：“日月运行，一寒一暑。”乾象征太阳，为阳为暑；坤象征月亮，为阴为寒。乾、坤皆质也。其由复而夬，由姤而剥，每卦由阴阳不同数量之爻比而形成，而消长。兹就质量互变之意义说明如下：

二、质的意义

乾、坤都象征质，何谓质？

《系辞传》：“原始要终，以为质也。”高亨：“原，察也。要，求也。”韩康伯：“质，体也。”考察了事物之所始，探求了事物之所终，即了解事物的体。故质，体也。《辞海》：“质，实也，诚信也。”质，即实质。又《系辞传》：“阳卦多阴，阴卦多阳，其何故也？阳卦奇，阴卦耦，其德行何也？阳一君而二民，君子之道也；阴二君而一民，小人之道也。”这就是说阳卦如震☳，坎☵，艮☶，皆一阳二阴，阴多于阳，以阳为主，故称阳卦。阴卦如巽☴，离☲，兑☱，皆一阴二阳，阳多于阴，以阴为主，故称阴卦。“德行”，即德性，犹如说实质，即以道德规范作为人的行为品格的规定性，具有这种规定性，即为质。阳为君，阴为民。阳卦一奇二偶，它的实质代表一君二民，政权统一，一则治，所以说是“君子之道”也。阴卦二奇一偶，它的实质代表二君一民，政权分散，散则乱，所以说“小人之道”也。^⑤此亦谓：阳卦代表治，阴卦代表乱，皆质也。不过，此质具有阴阳爻量的意义，与纯阳之乾及纯阴之坤已不同。

在逻辑学，“有”、“实有”、“自为之有”三个名词均因质的内涵而有不同意义。以乾而言，它是一个符号，可以代表天，也可以代表日，也可以代表父，实际上当它什么也不代表，而只是一个抽象的符号，是无任何规定性的概念，那就是“有”。宇宙事物，都有其对立面。“有”的对立面是“无”，“有”、“无”的统一是“实

有”。“有”是正，“实有”是反，而“有”与“实有”的统一，则为“自为之有”。

（一）有与无的统一

关于逻辑学的开端，是“有”、“无”的统一，在第一节曾有讨论。“有”，是无规定性的纯有；“无”，是没有规定，没有内容，是完全的空，是纯无；而“变”则为两者的综合。这在前面已说过了。不过，对两者何以变，何以统一犹言之不详。黑格尔认为，为了说明这个变，首先要说明“统一”与“同一”的意义。“统一”比“同一”还更关系到主观的反思；它主要被当作关系，是由比较，由外在的反思而发生的，有了统一，那里的前提是，被比较的对象本身对这统一毫不相干，所以这种比较和统一丝毫不涉及对象本身，只是涉及在它们以外的活动和规定。因此，统一表现了完全抽象的同一，所说的对象越显出绝对有区别，说起来也就越加难听刺耳。因此，说不分离和不可分离，要比说统一好些；但这样又没有表现出全体关系的肯定方面。所以全体，即这里所发生的真的结果，就是变，变不单纯是有与无的片面的或抽象的统一。它乃是由于这样的运动，即：纯有是直接的、简单的，纯无也同样如此，两者有区别，但区别又同样扬弃自身，而不是区别。结果是有与无的区别同样成立，但只是一个臆想的区别。因为，它们的区别，完全是空的，因此区别不在于它们本身，而只在于第三者，在于意见。意见是主观的形式，不在这里陈述之列。但是，有与无都在第三者中有其持续存在，这样的第三者，必定也在这里出现，而且在这里已经出现，它就是变。黑格尔提出这个“变”的说法，在辩证法中是很重要的。《周易》作者就把“一阖一辟”来说明这个“变”。阖户谓之坤，辟户谓之乾，“一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通”。门的一开一关，开与关的本身，与对方毫不相干，而这互不相干，直接而简单的作为，这就产生乾坤的变化究竟是统一或同一的问题。因为，门的一

开一关，也如同“日月运行，一寒一暑”一样。开关、日月、寒暑两者为对立主体，它们是有区别的，而它们之间所以建立关系，即由于一往一来，一来一往，相互推移。这一来一往，一往一来，就是两者的“不分离”或“不可分离”，就是“变”。这个“变”就是第三者。而《周易》作者则认为，凡两对立体，它们的关系中，自然就产生比较，当静的时候，两对立体各不相关；当动的时候，两命题便发生联系，如门之一开一关，日月寒暑之一往一来，这二者的关系就是“变”。故《系辞传》：“刚柔相推，变在其中矣。”又如邵雍所谓，“一”不动，“二”则神，神即“变”。而黑格尔则把这个“变”的原因，放在自我矛盾上。因为自我矛盾，就自我排斥而超出自己，走到自己的反面，这就一变为二，自我不断的矛盾与排斥，就形成运动。这就是“变”。实则，《周易》作者言“变”，乃由“静”而“动”的结果，自我否定自己的“静”而“动”，动则发生人与人或人与物的关系。此在《系辞传》谓之一分为二，方孔炤则谓之“自碎”，因“自碎”即产生“变”。故两种说法，正是相同的。

黑格尔认为，纯有与纯无是同一的东西。这里的真理既不是有，也不是无，而是已走进了——不是走向——无中之有和走进了——不是走向——有中之无。但是，这里的真理，同样也不是两者的无区别，而是两者并不同一，两者绝对有区别，但又同样绝对不曾分离，不可分离，并且每一方都直接消失于它的对方之中。所以，它们的真理是一方直接消失另一方之中的运动，即“变”（werden）。譬如，一开一关便都是消逝于它的对方之中。在这一运动中，两者有了区别，但这区别是通过同样也立刻把自身消解掉的区别而发生的。黑格尔并指出：

(1) 变的环节：发生与消灭

变是有与无的不分离，不是从有与无抽象来的统一，变作为有

与无的统一，乃是规定了的统一，或者说，有与无两者都是在这种统一之中。但是，有与无，每一个都与它的不分离，便不是它了。所以有与无是在这统一之中，但它们是作为消逝的东西，不过是被扬弃的东西。它们从最初被想象为独立性，下降到成为尚有区别的，但同时已被扬弃的环节。

照这种区别来把握环节，那么在区别中的每一个环节都是与他物的统一。所以变包含有与无两个这样的统一体；一个是作为直接的有和对无的关系，另一个是作为直接的无和对有的关系；在这两个统一体中，规定的价值并不相等。

变用这种方式，便在一个双重规定之中了：在一重规定里，无是直接的，即规定从无开始，而无自己与有相关，就是说过渡在有之中；在另一重规定里，有是直接的，即规定从有开始，有过渡在无之中，即发生与消灭。

两者都同样是变，它们虽然方向不同，却仍然相互渗透，相互制约。一个方向是消灭，有过渡到无，但无又是它自己的对立物，过渡到有，即发生。这个发生是另一个方向；无过渡到有，而有又扬弃自己而过渡到无，即消灭。它们不是相互扬弃，不是一个在外面将另一个扬弃，而是每一个在自身中扬弃自己，每一个在自身中就是自己的对立物。

(2) 变的扬弃

发生与消灭所建立的均衡（按：《周易》则谓为均、中、太极、真如、圆相等多义），首先就是要变自身，而这种均衡又融化为静止的统一。在这均衡中，有与无只是消逝的东西，但变本身只是由于它们的区别才有。因此，它们的消逝只是变的消逝，或者说，是消逝自身的消逝。变是一种不安定的动荡，它沉没在静止的结果中。

也可以这样说，这是一般有与无的消逝，但变又依靠有与无的区别。于是，变在自身中与自己矛盾，因为它在自身中联合了与自

己对立的東西；一個這樣的聯合，又是要自己毀滅的。

這結果是消逝了的有，但卻不是無；假如那樣，它將只是回復到那兩個已經揚棄了的規定之一那里去，而不是無與有的結果。它變為靜止的單純性的有與無的統一。但靜止的單純性又是有，然而這個有已不再是只為自己，而是整體的規定。

變這樣過渡到有與無的統一，就是實有，這統一是有，或說是這兩個環節的片面的直接的統一形態。^⑥

黑格爾所述，是說在思維中，有與無兩命題有區別，又是同一的。它的同一，是無中有有，有中有無，即形式邏輯中的 $A = A$ ；它的區別，有是空的直觀或思維，無是沒有直觀或思維什麼，在形式邏輯是 $a \neq a$ 。而其區別，是說，無只是有的缺少，黑暗只是光明的缺少，寒冷只是溫暖的缺少等等。但是，寒冷、黑暗以及這一類規定了的否定，不應該是一般的無，而是光明、溫暖等等的無，是某種規定物，某一內容的無；它們可以說是有規定的，有內容的無。否定的無自身就是某種肯定的東西。否定的否定成為肯定，這種理解是如此簡單。因其區別，乃產生雙方相激相蕩的互動。這一運動，是無過渡到有之中，是發生；是有過渡到無之中，是消滅。它們每一個在自身中就是自己的對立物，每一個在自身中揚棄自己。雙方在發生與消滅中，消滅對立，建立均衡。變是一般有與無的消滅，在舊的消逝中產生新的均衡，即統一。這個統一就是新的“實有”。是知“有、無、變”的過程，即從“有”而成為“實有”。而這個“均衡”是什麼呢？黑格爾說：“在這均衡中有與無是消逝的東西；但變本身只是由於它們的區別才有。因此，它們的消逝只是變的消逝，或者說，是消逝自己的消逝。變是一種不安定的動蕩。”“變”是“不安定的動蕩”，就是京房所說“陽蕩陰，陰蕩陽”。京房說：“陰陽之體，不可執一為定向。于八卦，陽蕩陰，陰蕩陽，二氣相感而成體，或隱或顯，故《系》云‘于一陰一陽之謂道也。’”“隱或

显”，隐是无，显是有。方以智说：“东西合呼之谓道。道亦物也，物亦道也。物不物于物，莫变易，不易于均矣。两端中贯，举以明三也。所以均者，不落有无之公均也。”由于“变”的“动荡”，“沉没在静止的结果中”，就是“公均”，就是“统一”。这个“统一”，是经过“从有到无”及“从无到有”，经过“变”，“变”是扬弃，也有保持；扬弃对立的部分，保持不变的理性的部分，“变就是有与无这种内在的结合”。^⑦这就双方从而由“区别”、“对立”过渡到“统一”。而拿门的一关一闭来说，就是由一关一闭的区别、对立变到“通”，“通”即一关一闭、一闭一关的“统一”。黑格尔指出：“所谓辩证法……是更高的理性运动，在这个运动中，像是绝对分离的东西，通过自身，通过它们是什么，相互过渡了，那个‘彼此分离’的前提也自身扬弃了。有与无自身辩证的、内在的本性，就是把它们的统一，变，表现为它们的真理。”^⑧

（二）某物与他物的统一

在黑格尔逻辑学的起点，变易是第一个具体思想，因而也是第一个概念。当变易由于自身的矛盾而过渡到有与无皆被扬弃于其中的统一，由此所得的结果就是实有。实有相当于前一范围的有，不过，有是不曾规定的，因此，在有那里并不发生规定。但实有却是一个规定了有，是一个具体的东西。实有是具有一种性格的有，而这种直接单纯的性格就是质。实有反映在它自己本身的这种性格里就是实有之物，或某物。质是与有同一之直接的性格。就质之具有“有”的或肯定的性质，以与包括于其中且与之有别的“否定性”相反对而言，质就是实在。否定性并不是抽象的虚无，而乃是一种“实有”，或某物。否定性只是实有之一形式，一种他有（Anderssein）。这种“他有”既然是质之特有性质，而最初又与质有别，所以质就是“为他之有”，亦即实有或某物的扩展。具质之“有”的本身，就其与他物或他有无关联言，就是“自有”（Ansich-

sein), 或称“自在之有”。客观事物,一方面由于其自身的质的规定性,而且有独立的不依赖其他事物的一面,从这个意义说,它是“自在的”;另一方面,任何事物又都是和其他事物处于多种多样的关系或联系之中,也只有在与他物的联系中,才能表现出它自己特有的性质和内容,并且在不断的运动过程中,从一种质态过渡到另一种质态,从这个意义上说,事物又都是“为他的”,即与他物相联系,向他物转化的。因此,一切事物既是“自在的”,又是“为他的”。就其为某物言,具有它的他物于其自身,而它的他物就是构成它的有限性的原因。所以有限物是自身矛盾,它扬弃自身,并且消灭,以超出自身,正是与自身分裂为二,即一分为二;正如限制之是两者的同一那样,所以限制之超出自身,正是与自身合一,即合二而一,亦即某物与他物的统一。

黑格尔举一实例。譬如,我们以为月亮是太阳以外的他物,即使没有太阳,月亮仍然一样的存在。但真正讲来,月亮(就其为某物言)具有它的他物与其自身,而它的他物就是构成它的有限性的原因。柏拉图借“其一”与“其二”的性质以造成此世界(按:其一相当于此处所谓某物,其二即指此处所谓他物);他把两者合拢一起之后,便据以造成第三种东西,这第三种东西便具有其一与其他的性质。黑格尔所引用的此一例子,在《周易》中的陈述,即谓:“日往则月来,月往则日来,日月相推而明生焉。”即日与月两种独立存在之物的统一。

(三) 有限与无限的统一

据一般表象的看法,实有似乎最初即是一单纯的肯定的某物,同时静止的保持在它的限度以内。但是,一切有限之物皆免不了变易,这种变易,仅不过实有之所以为实有本性的表现。“有生命者必有死”,简单的原因即由于生命的本身即包含有死灭的种子。有限事

物或实有表现固有矛盾，内在矛盾驱迫实有不断超越自己，便形成运动。如点是它自身的这种辩证法，就变成线；线是它自身的辩证法，就变成面；面是它自身的辩证法，就变成空间。如果将实有的两个成分，某物与他物，分开来看，即可得下列结果。某物成为一他物，而他物自身亦是一某物，因此，某物亦同样成为一他物，如此递推，以至无限。有限与无限的关系，是既对立，又是相互联系、相互转化的。有限自身包含着“界限”和“应有”两个环节。在应有中开始了对有限的超出，即开始了无限性，“应有”是既有还没有，是潜在的有，现实中还没有。它是界限的否定物。同样，界限也是它的否定物，两者在本质上是対立的。例如：鸡蛋能够转化成小鸡，这是它的应有，它总要冲破蛋壳对它的限制，而使自己成为现实的东西。有限物自身的这种矛盾使它扬弃自己变成另一个有限物，如此递进，以至无限。因此，使有限转化为无限的不是外部力量，而是有限自身矛盾运动的结果。有限自身的本性，就是超越自己，否定自己的否定。所谓否定自己的否定，就是否定自己的界限。这样一来，有限就过渡到无限。真正的无限，不是直线，而是环。黑格尔说：“真正的无限乃包含‘在别物中即在自己中’，或从过程方面说，‘在别物中回复自己’。”也就是说，真的无限是有限和无限的统一，有限中包含无限，无限包含着有限，它们相互包含相互过渡，有限扬弃自己过渡到无限，无限扬弃自己过渡到有限，两者不可分割地存在在一起，任何一方也不比另一方优越。返回到自身的无限，其形象是一个圆，它是一条达到了自身的线，是封闭的，没有起点和终点。所以真的无限，一般说来作为实有。既然在这个有之中有否定，这个有就是实有；而且既然这里的否定在本质上就是否定之否定，即自身关系的否定，那么，它也就是实有，而这个实有可以叫做“自为之有”。它的三段论是，有，最初的有，是自在地被规定的，正也。实有，反也。实有作为有限的有，扬弃了自身，

并过渡到与自身的无限关系，即“自为之有”，简称有，合也。这是质的有在自为之有中完成。^⑨

三、量的意义

“十二消息卦”由复到夬，由姤到剥是量。何谓量？量不是别的，只是扬弃了的质。量与质的区别，就在于质是最初的、直接的规定性，量是对质漠不相关的规定性。因为量是可增可减的，而无论量向增的一方面或向减的一方面变化，都不会影响事物的质或存在。量的意义，包含吸引与排斥的统一，一与多的统一与连续与分立这两个环节的统一。^⑩兹说明如下：

（一）一与多的统一

质的有在自为之有中完成，它是无限的有。开始的有是无规定的。实有是扬弃了的有，但只是直接扬弃了的有，所以实有起初只包含第一次的、直接的自身否定；有当然也保存下来。在实有中，两者（指有及直接的否定）在单纯的统一中联合为一，即“为一之有”。也就是说，自为之有是在一中建立起来的“有”与“实有”的统一体，所以自为之有是自为之有物。由于它的内在意义在这种直接性中消失了，所以它就是它自身完全抽象的界限，即一。一即自身无别之物，因而亦即排斥他物之物。

只要说到一，常常就会想到多。从哲学上概念的观点来看，一为形成多的前提，且即在一的思想里便包含有建立其自身为多的必然性。一是单纯的自身关系，是自己排斥自己的，一自行排斥而自外其自己，排斥的一与被排斥的一乃突出其区别，于是，就自我分裂为两个一，且此两个一又各自分裂，而成为超出自身的奔流，如一、一、一……一就不是一，而是诸一，而是多了。因为“一”在开始即被建立为有的事物，多为非有，为一的否定；作为结果，否定之否定，又恢复为一，即一与多的统一。

（二）排斥与吸引的统一

多是诸一，诸一中的每一个一和另外的一是同一的，或者说它们在性质上是相同的。如同一棵麦穗上有许多麦粒，这些麦粒彼此外在而性质相同，其中每一个都是一个麦粒，诸一中每一个都具有排斥性，一的否定的自身就是排斥。但诸一又是同一的，其中每一个都和另一个一样。它们的排斥过渡到同一性中，这个同一性就扬弃了它们的差异和外在性，多个的一这样把自身建立为一个一，就是吸引。排斥和吸引互为前提，也就是，排斥是多的建立，吸引是一的建立。吸引只有以排斥为中介才是吸引，正如排斥以吸引为中介才是排斥一样。从而，即呈现本来不曾分离的超出自己（排斥）和自己建立为一（吸引），而有排斥与吸引的统一。

（三）连续和分立的统一

因一的排斥和吸引，诸一把自身建立为“一”，而成“一——多——一”，即一与多、排斥与吸引的统一。这两个一是有区别的，前一及“诸一”为具有实在性，后一是“诸一”建立起来的观念性。因此，一与多的统一、排斥与吸引的统一就是量。“就量之自身关联言，或就量之为引力的形成的自身同一的特性说，便是连续的量。就量之另一特性，就量所包含之一或单位来看，便是分离的量。但连续的量亦是分离的，因为它只是变之连续；而分离的量亦仍是连续的，它的连续性，乃因为它的一乃是多数的一或单位之同一或统一。”^⑩多数的一的同一或统一，就是整体的一。而这个作为整体的一，就是单位，就是数量。单位是扬弃了的质的存在，例如，里、斗、吨这些计量单位，各自都只是从不同的方面表示量的多少，并不反映质的特征和差别。当我们说一吨时，是撇开了事物的质，仅就其量而言的。因此，作为单位的吨，就是扬弃了的质的存在，而扬弃了的质的存在就是量。所以黑格尔说：“量是纯粹的有，不过这种纯有的性质不复被认作与有之本身为一，而乃被认作扬弃了的或

无关轻重的有罢了。”量和事物的关系不像质那样直接，那样紧密。质这个规定性和事物（或说某物）具有直接同一性。有质即有某物，无质即无某物。某物的质一旦发生变化，它就不再是某物，而变成他物了。量也是一种规定性。不过，量的规定性和事物不具有直接的同一性，它的大小、多少并不直接影响到事物的存在与否。例如，红颜色，浓一些或淡一些，总还是红色，它并不因浓淡不同而改变红这个质的规定性。但是，量既然也是一种规定性，它和事物就不能绝对漠不相关；量的大小、多少，以及增减和变化也是有一定限度的，超过限度（界限）就会使事物发生质的变化。^⑫因此，便有质量的互变。

四、质量互变

在孟喜的十二消息卦，最主要的意义，在每卦阴阳爻的数量上均构成连续相关及连续变易的关系，如下表所列：

卦别	坤	复	临	泰	大壮	夬	乾	姤	遁	否	观	剥	坤
阴阳爻比	(阳) 1 (阴) 5	1:5	2:4	3:3	4:2	5:1	1 (阴) 6 (阳)	1:5	2:4	3:3	4:2	5:1	1
阴阳消长	纯阴	一阳生， 五阴灭	二阳生， 四阴灭	三阳生， 三阴灭	四阳生， 二阴灭	五阳生， 一阴灭	纯阳	一阴生， 五阳灭	二阴生， 四阳灭	三阴生， 三阳灭	四阴生， 二阳灭	五阴生， 一阳灭	纯阴
基质	1						1						1
质量互变		质变量					质变量						
		量变质					量变质						

续表

质量互变过程	$1 = \frac{1+2+3+4+5}{5+4+3+2+1} = 1 = \frac{1+2+3+4+5}{5+4+3+2+1}$
	(突变) …… (渐变) …… (突变) …… (渐变) …… (突变)
附记	<p>一 乾为纯阳六爻，内卦3，外卦3。爻比为3/3，故其基质为一。“一不动”，质就是质，无消长。坤亦然。</p> <p>二 由复至夬，每卦有阴爻也有阳爻，阴阳为对立，为二，二则神，则变，故阳消阴，故由复一阳生，而至夬为五阳生，其阳长是渐进的。迄夬之五阳一阴，暑热至极，即为质变点，至夬之一阴消而突变为乾。</p> <p>三 由乾至姤，开始阴消阳，由姤之一阴生至剥而五阴生，寒冷至极，极则变为坤。坤再开始阳消阴，如此阴阳互变，循环不已，绘之以环，即成真的无限。</p> <p>四 《周易》讲的“阴变阳，阳变阴”亦即“量变质，质变量”，盖量质为对，亦犹阴阳为对也。</p>

上表乾、坤象征质；从复到夬，从姤到剥都象征量。此十卦与乾、坤之不同，在于乾、坤为纯阳或纯阴卦，卦基质为一，一不动，无消无长。其他十卦每卦均由不同数量之阴、阳爻卦构成。而在每一卦，阴阳爻的数量又不同，阴阳两个数可以列成分数，如复卦的阳一阴五，为1:5，写成分数式则为1/5。古代哲学家毕达哥拉斯曾注意到把数过渡到思想上的意义，认为一与一元要加以区别，一元是思想，而一则是数；同样，二是算术的东西，而二元则是不确定之物的思想。^⑬所以二元为不确定之物的思想，即因“一不动，二则神”（邵雍），则变，变则不确定矣。此即说明卦象质量的意义。而1/5的这个分数，它并不像一、二、三等等定量，它固然是一个普通有限的数，但不是一个直接的数，如整数那样，而是由两个其他的数间接规定的分数；那两个数互为数目和单位，而单位也是一确定的数目。但是，假如将这两个数相互的密切规定抽掉，只就现在它们在质的关系中恰巧是定量这一点来观察，那么，5和1在另外的地方就是漠不相关的定量，但是在这里，由于它们仅仅出现为彼此的环节，从而第三者（即被指为指数的定量）也出现了，所以它们并不是立刻被当作5和1，而只是依照它们的相互规定性才能有效。^⑭而

它在这里的规定，就是阴阳消息。因此，如复卦的一阳五阴构成的分数，在这里具有两方面的意义：一方面，它是以一阳五阴构成复卦，为具有量的质；而且阴阳对立，在概念上具有阴阳消长的变的意义；另一方面，它的卦体构成有其阴阳爻数之比为1:5，写成分数即 $1/5$ ，这是数量的意义。由坤至夬及由姤至剥各卦有其数量增减及阴阳消长的连续关系。

就阴阳消长言，坤卦由质变为量而有复卦之一阳生，即是说，坤卦是由六阴爻中排斥一阴变为阳，此一阳为复卦吸收，故成为复卦。复卦初九阳长排斥一阴而成阳，此一阳为临卦吸收，即成临卦的二阳生。依次序，临卦阳长消一阴生一阳，即成泰卦，为三阳生。泰卦阳长消一阴生一阳，即成大壮卦，为四阳生。大壮卦阳长消一阴生一阳，即成夬卦，为五阳生。此即连续的排斥与吸引之统一。

就数量关系言，它为五个分数，每一分数阴阳比率大小，即象征温度升降。黑格尔说：温度便是一个质，在这个质中，作为外在的定量，温度的变化，是被假定为按算术级数的阶梯进展的。并且是均匀地增多或减少的。^⑮如由复至夬，阳爻按一、二、三、四、五的算术级数增长，阴爻则按五、四、三、二、一的算术级数而下降，它是一个连续的过程。然则，温度何以是量又是质？量是外在与无关于质的。一个广场可增大面积，而绝不影响其为一广场的性质。所以量是非质的。但在量的最后范畴，即量的比率中，质又重现。因为，量是一种外在的规定性；质是一种内在的规定性，即自我规定，而非由身外任何事物来规定。在量的无限进展中，将那范畴变为量的比率，一个定量过渡到另一个定量。但是，这个次一定量与前一定量是同一的，所以先一定量对后一定量的关系，仅是它自己对自我的关系。它除了自我关涉之外便别无关系，故而它是自我规定的。在这里，自我规定的现象乃是质的再现。在量的比率中，质更明白地实现于指数的一边。如：在 $6:3=2$ 中， $6:3$ 乃是两种定量

的外在关系，所以是量的。但是，2却是两种定量之统一而形成。那两种定量是外在地互相关涉的；但当它们一结合，则它们之间的关系，便成为内在于它们之结果的单一定量。这种内在关系，便是此单一定量对自己的关系；而且由于它是自我关涉的缘故，所以它是质。^⑩

其次，凡自我关涉者即自为之有。自为之有是一个质的范畴。如：在量的比率中，6:3可以无限地改变而不变其指数。故而它可变成12:6、120:60，而不变其一直为2的指数。此等6:3、12:6等规定性，乃如是外在于它们决定之有，即指数，而它们的改变并不影响其为有。外于有的规定性，其所决定的一如我们之所已知，乃是量的规定。但在指数的情形中便大异其趣。2没有等式另一边之变与之相应，是不能变的，除非我们改变那比例为9:3，否则它便不能被改变为3，故而指数是一种规定性，此规定性如果改变，同时要改变它所决定之有。^⑪这个指数2，叫做“基质”。“尺度比率作为对自身的关系，乃是一个有的，质的基础，是一个常存的、物质的基质。”^⑫在量的比率中，基质首先被当作是独立的，它们的还原是以“基质”为基础的；这个基质是它们的相互连续，因而是完全在其各种区别中呈现的、不可分的、独立的东西。而与基质等式的另一边，如是与有同一，与有的变异同一的规定性则是质。上表从复到夬阴阳爻量的比率式为： $\frac{5+4+3+2+1}{1+2+3+4+5} = \frac{15}{15} = \frac{3}{3} = 1$ ，那 $\frac{15}{15}$ 是五卦量的比率的总和，以之减约为 $\frac{3}{3}$ ，而这 $\frac{3}{3}$ 则为乾、坤上下卦的比率，再简约则为1。这个1便是五卦量的比率的基质。量的比率有五变，而基质则不变。

因此，在量的比率中获得量与质的统一。前已述及，质充分地展现排拒与吸引时，便过渡到量。现今，当量充分地层现为量的比率时，又回转到质。但这并不是转到质的简单回复，结果仍

然是量，不过是一个同时是质的量。它是量与质的统一。这是一个新范畴，它叫尺度。英文叫做 Measure。英语 Measure 的意义是含糊而暧昧的。而在此处则有均等、平衡的意义。当语言与真实表意不均等，或当它未保有其平衡的意义时，我们就可以说此种语言是不合尺度的。均衡显然含有量的理念。但质与量都包含在均等的理念中。假如一事物的均等远超过一确定的限制，则此事物的全部性质，便遭受变动，而改变了它的质。假使一个比例之彼此相等的一边被完全的改变，则那式子便完全不成比例了。在化学的领域中，均等是极其重要的，而质且依附着它。水是氢与氧以 2:1 的比例的组合，假如我们把这个比例列为 1:1，则原物的整个性质完全变更，我们所获的并不是水而是过氧化氢（Hydrogen Peroxide）。是故尺度可以界定为质依存于量，或为质所依存的量。所以黑格尔说：“尺度是有质的定量。”^⑩当“量超出自身，到一个他物，作为别一量的事物，在一个尺度比率或质出现时，这种超越便消失了，并且质的过渡也在其中扬弃了自己，因为新质自身仅仅是一个量的比率。质与量的这种彼此过渡，是在它们的统一的基础上发生的，而这个过程的意义就是实有的表现或建立，即以质与量的统一这样的基质为基础”^⑪。

再次，数的本身是一个非感性的对象，如一、二、三、四、五等等，它是独立的数，缺乏概念的具体关系。黑格尔说：“假如思维规定通过一、二、三、四便被称为概念的运动，好像概念只有通过这些数才成其为概念，那么，这……将是一种发疯的胡闹的工作。”^⑫但是，“度数是在许多概念内含之下的一个单纯的大小规定性，这些内含每一个只是单纯的自身关系，它们互不相同，而又彼此有重要的关系，所以每一个内含都是与其他内含一起在这种连续中有其规定性。度数这种由自身而有与他物的关系，使度数表中的升降，成为一种持续的进行，一种流动，这种流动就是不断的、不可分割的

变化。在变化中有了区别的多数，其中每一个都不与其他多数脱离，而只是在其他多数中才有规定。作为自身关系的大小规定，每一度数对其他的度数都是漠不相关的，但是，它又自在地与这种外在性相关，只有借助于这种外在性，它才是它之所以为它；它的自身关系，是在一个度数中与外物并非漠不相关的关系，在这种关系中，度数便有了它的质。”^②

当坤卦由质变为量，在复卦即开始量变。复卦在量变中呈现一个尺度比率，即一种独立的实在。所谓独立的实在，即独立的事物，或称“自为之有”，它在质上与别的尺度比率不同：首先，自为之有是直接的自为之有物，即一。第二，一过渡为诸一之多——即排斥；一的这种他有，在它的观念性中扬弃了自身——即吸引。第三是排斥和吸引的相互规定，它们在其中一齐融入力的平衡，质在自为之有中达到顶点，便过渡到量。而量的比率，是包含诸质的环节，它们的大小在那比率中，如由复、临而泰等，它的各个度数自在的与外在性相关，而它们的本身却不在比率中，它只是在这种大小规定中才被建立成自为而直接的质本身，它只构成自为之有的环节，是自在的、直接的；另一环节是这个自为之有的发展了的环节，是两方面的特殊的尺度规定性。一个这样的自为之有是可以容纳外在性和定量变化的。因为它在本质上也是一个定量的比率。它有一个幅度，在这个幅度内，它对于变化仍然是漠不相关的，它的质也不会改变。但是在这种一个独立物与不同的质的独立物相比，在量的差异的比率交互更替，形成在较多和较少的阶梯上的一条尺度交错线。当不断渐进的量变中，出现了一个点，在那个点上，质也会改变。这个点，便叫做质变点。而上表所列从复到夬的质变点，便在夬、乾之间；从姤到剥的质变点，便在剥、坤之间。

在《周易》和其他古代文献中，“变”与“化”是有区别的。《内经》：“物生谓之化，物极谓之变。”（《素问·天元纪大论》）

“夫物之生，从于化；物之极，由乎变。”（《素问·六微旨大论》）一般说来，“化”属渐变，量变；“变”属突变，飞跃。又“阴阳之化，自然相裁”（《周易正义》），这是属于前一种的变，即渐变；《系辞传》上说：“化而裁之谓之变。”《广雅·释言》云：“裁，宰制也。”这是属于后一种的变，即突变。阴阳相互作用，引起量的此消彼长、此长彼消。如由复到夬，属渐变，谓之化，化有相化，即增减、交替义。但阴阳消长到一定程度，如由夬到乾，量变已到极点，即到达质变点，于是通过急速制断，使事物发生质的根本改变，此即“化而裁之”，亦即“宰制”，即突变。《革·彖》：“天地革而四时成。”革，即裁而变，指春、夏、秋、冬四时更替，一寒一暑，季节依次过渡。从冬至到夏至为阳长阴消，从夏至到冬至为阴长阳消。由量变而质变，由质变而量变。《系辞传》下：“易穷则变，变则通，通则久。”黑格尔指出：就一个质的进程是在经久不绝的量的连续性中而言，接近一个质变点的各比率，从量方面来考察，便只是由较多和较少而有区别。从这方面看，变化是逐渐的。但是，渐进性仅涉及变化的外在方面，而不涉及变化的质的方面；先行的量的比率，纵使无限接近于后继者，却仍然是一个不同的质的实有。因此，从质的方面来看，自身无任何界限的渐进性的单纯量的进展，被绝对地中断了。因为新生的质按其单纯的量的关系来说，对正在消失的质是不确定的另外一种质，是漠不相关的质，所以过渡就是一个飞跃，两者被建立为完全彼此外在的。人们喜欢通过过渡的渐进性试图理解一种变化，但是，渐进性倒不如说恰恰是单纯的漠不相关的改变，是质变的对立面。在渐进性中，两种实在被当作状态或独立的事物，它们的联结倒是被扬弃了。建立起来的并不是这一实在为别的实在的界限，而是这一实在在绝对外在于别一实在。

（《黑格尔举了很多实例。》，《变之辩证法》，《黑格尔》）

古代人已经注意到量的变化会转到质的变化这一情况，并且用通俗的例子，说明由于对这种联系的无知所产生的混乱。如：人们问到，从头上或马尾巴上拔掉一根毛发，是否会造成秃子？如果拿走一粒谷，一堆谷是否会停止其为一堆谷？既然这样的拔掉和拿走仅仅造成一种完全不重要的量的区别，人们便可毫不踌躇地同样这样做。于是，再拔掉一根毛发，再拿走一粒谷，并且这样重复下去，结果，每一次都根据大家的同意，只拿走一根或一粒，最后出现了质的变化，头和尾巴变得光秃秃，谷堆消失了。

在化学化合中，当混合比率不断改变时，质的交错与飞跃便发生了。例如，氧与氮的化合，产生了各种不同的氧化氮和硝酸，它们只出现在混合的一定的量的比率中，并且根本具有不同的质，所以，在那些混合比率的中间，没有产生特殊存在物的化合。金属的氧化物，例如氧化铅，是在氧化的某个量的点上形成的。又如，当水改变其温度时，不仅热因而少了，而且经历了固体、液体和气体的状态，这些不同的状态不是逐渐出现的，而是在交错点上，温度改变的单纯渐进过程突然中断了，遏止了，另一状态的出现，就是一个飞跃。一切生和死，不都是连续的渐进，倒是渐进的中断，是从量变到质变的飞跃。^③

总而言之，在质与量的关系，一方面质制约着量，质是量的基础，一定的质决定一定的量，如复卦由一阳五阴构成，临卦由二阳四阴构成，它以数规定着量的范围。就是说，量总是一定质的量，没有质的量总是不存在的。另一方面，量也制约着质，量是质的必备条件，只有在一定的数量界限内，才能有质的稳定性存在，超过这个界限，就要发生质变。量变只是事物数量的变化，如由复卦至夬卦，由一阳而渐增至五阳，象征寒暑冷热依时序而增减，它是渐变的，它在一定范围内不引起质变，不出现新质；而质变过程中新

质的量的飞跃扩张，则是事物根本性质的变化。这种扩张的每一步，都意味着新质的产生和旧质的衰亡。因此，质变过程中量的扩张过程，是新质从产生到壮大，从少到多完全取代旧质的过程。如从复到夬、从姤到剥是量变过程，而到乾或坤，新质完全取代了旧质，这就是突变了，突变是旧质中断的飞跃的变。当新质取代旧质，继之，又开始量变。量转化为质，质转化为量，质量是互变的。此即谓之质量互变律。

注释：

①尚秉和：《周易尚氏学》，考古文化事业股份有限公司1993年版，第312页。

②李鼎祚：《周易集解》，台湾商务印书馆影印文渊阁《四库全书》本。

③（一）朱伯崑：《易学哲学史》第一卷，蓝灯文化事业股份有限公司1991年版，第127~142页。（二）刘玉建：《两汉象数易学研究》，广西教育出版社1996年版，第129页。

④王充：《论衡·寒温篇》，《四部丛刊》本。

⑤徐志锐：《周易大传新注》，齐鲁书社1986年版，第456页。

⑥黑格尔：《逻辑学》上卷，商务印书馆1966年版，第69~98页。

⑦同⑥，第86页。

⑧同⑥，第96页。

⑨同⑥，第100~185页。

⑩同⑥，第158~185页。

⑪黑格尔：《小逻辑》，大易出版社1978年版，第168页。

⑫同⑪，第180~183页。

⑬同⑥，第228页。

⑭同⑥，第226页。

⑮同⑥，第368页。

⑯同⑪，第178页。

⑰曹敏等译：《黑格尔哲学》，政工干校印行，第167页。

⑮同⑥，第 400 页。

⑯同⑥，第 106 页。

⑰同⑥，第 407 ~ 408 页。

⑱同⑥，第 228 ~ 229 页。

⑳同⑥，第 234 页。

㉑同⑥，第 145 页。

附录：卦气七十二候表

常气 (月中节) (四正卦)	六十卦 配候	初 候	次 候	末 候
		始 卦	中 卦	终 卦
冬至(十一月中) (《坎》初六)		蚯蚓结	麋角解	水泉动
		公《中孚》	辟《复》	侯《屯》(内)
小寒(十二月节) (《坎》九二)		雁北乡	鹊始巢	野雉始雊
		侯《屯》(外)	大夫《谦》	卿《睽》
大寒(十二月中) (《坎》六三)		鸡始乳	鸷鸟厉疾	水泽腹坚
		公《升》	辟《临》	侯《小过》(内)
立春(正月节) (《坎》六四)		东风解冻	蜇虫始振	鱼上冰
		侯《小过》(外)	大夫《蒙》	卿《益》
雨水(正月中) (《坎》九五)		獭祭鱼	鸿雁来	草木萌动
		公《渐》	辟《泰》	侯《需》(内)
惊蛰(二月节) (《坎》上六)		桃始华	仓庚鸣	鹰化为鸠
		侯《需》(外)	大夫《随》	卿《晋》

续表

常气 (月中节) (四正卦)	六十卦 配候	初 候	次 候	末 候
		始 卦	中 卦	终 卦
春分(二月中) (《震》初九)		玄鸟至	雷乃发声	始 电
		公《解》	辟《大壮》	侯《豫》(内)
清明(三月节) (《震》六二)		桐始华	田鼠化为鴽	虹始见
		侯《豫》(外)	大夫《讼》	卿《蛊》
谷雨(三月中) (《震》六三)		萍始生	鸣鸠拂其羽	戴胜降于桑
		公《革》	辟《夬》	侯《旅》(内)
立夏(四月节) (《震》九四)		蝼蝈鸣	蚯蚓出	王瓜生
		侯《旅》(外)	大夫《帅》	卿《比》
小满(四月中) (《震》六五)		苦菜秀	靡草死	小暑至
		公《小畜》	辟《乾》	侯《大有》(内)
芒种(五月节) (《震》上六)		螳螂生	鵙始鸣	反舌无声
		侯《大有》(外)	大夫《家人》	卿《井》
夏至(五月中) (《离》初九)		鹿角解	蜩始鸣	半夏生
		公《咸》	辟《姤》	侯《鼎》(内)
小暑(六月节) (《离》六二)		温风至	蟋蟀居壁	鹰乃学习
		侯《鼎》(外)	大夫《丰》	卿《涣》
大暑(六月中) (《离》九三)		腐草为萤	土润溽暑	大雨时行
		公《履》	辟《遁》	侯《恒》(内)

续表

常气 (月中节) (四正卦)	六十卦 配候	初 候	次 候	末 候
		始 卦	中 卦	终 卦
立秋(七月节) (《离》九四)		凉风至	白露降	寒蝉鸣
		侯《恒》(外)	大夫《节》	卿《同人》
处暑(七月中) (《离》六五)		鹰祭鸟	天地始肃	禾乃登
		公《损》	辟《否》	侯《巽》(内)
白露(八月节) (《离》上九)		鸿雁来	玄鸟归	群鸟养羞
		侯《巽》(外)	大夫《萃》	卿《大畜》
秋分(八月中) (《兑》初九)		雷乃收声	蛰虫培户	水始固
		公《贲》	辟《观》	侯《归妹》(内)
寒露(九月节) (《兑》九二)		鸿雁来宾	雀入大水为蛤	菊有黄华
		侯《归妹》(外)	大夫《无妄》	卿《明夷》
霜降(九月中) (《兑》六三)		豺乃祭兽	草木黄落	蛰虫咸俯
		公《困》	辟《剥》	侯《艮》(内)
立冬(十月节) (《兑》九四)		水始冰	地始冻	野雉入水为蜃
		侯《艮》(外)	大夫《既济》	卿《噬嗑》
小雪(十月中) (《兑》九五)		虹藏不见	天气上腾 地气下降	闭塞而成冬
		公《大过》	辟《坤》	侯《未济》(内)
大雪(十一月节) (《兑》上六)		鹖鸟不鸣	虎始交	荔挺出
		侯《未济》(外)	大夫《蹇》	卿《颐》

第三节 周易的“对立统一律”

一、日月体现的对立统一律

《周易》建构的对立统一律，是由宇宙观察而来；而它们观察到的宇宙动变现象，首先就是日月寒暑。《系辞传》：

子曰：“天下何思何虑？天下同归而殊涂，一致而百虑。天下何思何虑？”

涂，同途。孔子借此爻辞发挥说：天下的事物何需思虑呢？天下事物千千万万，虽然众多，但殊途同归。意见可以成百，但最后只能归纳到一点。接着指出：

日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉。寒往则暑来，暑往则寒来，寒暑相推而岁成焉。

也就是说，日月、寒暑往来，殊途而同归。“殊”的双方是完全相通的，不存在任何不可逾越的界限，日与月、寒与暑乃至宇宙万物，莫不殊途而同归，合二而一，这就是自然界及人类社会一切事物发展的普遍规律。

以言日月，《系辞传》：“阴阳之义配日月。”即日为阳，月为阴，日月为两对立体。日月虽为对立，但日月往来相推，始有光明。魏伯阳谓：“日月为易，刚柔相当。”这也就是说，刚柔即日月，古文“易”字上面是日的形象，下面是月的形象，合起来便是一个“易”字，这就有日月“合二而一”、“殊途同归”的意义。而方以智对此理解释得更清楚。他写了一本书，名《东西均》^①。他说：

均，固合形、声两端之物也，古呼均为“东西”，至今犹然。

什么是均？他引征训诂学的论据说，“均”可称为“东西”，“物”也可称为“东西”，物本身就包含正（东）反（西）两面。“均”，古均、钧、韵皆一字，是指旋转的陶钧，也是指调节乐器的器具均钟木，所以均有统一两端而运转的意思。也就是说，“东、西均”，即“合二而一也”。接着并对它作进一步解释，他说：

东、西合呼之为道。道亦物也，物亦道也。物物而不物于物，莫变易、不易于均矣。两端中贯，举一明三，所以为均者，不落有、无之公均也。（《东西均开章》）

方以智言所以为均者，系以日、月“代明错行”、“首尾相衔”之运动转化而言的。因日由东出，月由西出，故日月为东西，东西为物，日月即可见之物也。他说：

代而错者，莫均于东、西赤白二丸。白本于赤，二而一也。赤者平起赤而高中白，白者能白、能黑，而满轮出地时本赤。因其所行，错成生死。（《东西均·三征》）

“赤白二丸”，即指太阳和月亮。“代明错行”，即指“日往则月来，月往则日来”。尚秉和：“至夕则日往而月来，至晨则月往而日来。往，收藏也。”日收藏，月就来了；月收藏，日就来了。因日月之交替运行，太阳刚升上地平线，是红彤彤的圆球，但到了中午却放射出耀眼的白色阳光；日中则昃，正午过后，太阳便西斜而入于傍晚，而阳光则又显出赤色的晚霞。月亮总是自始即发出银白色的光，但有时又被魄影（黑）所覆盖。魏伯阳创“纳甲说”（亦称“参同契纳甲”），以坎离两卦代表日月，其他六卦代表月亮的盈亏过程，并据以制《参同契纳甲图》如下：



上图说明，夏历初三，月光开始萌生，由西方升起，象震，纳庚；初八，月光升出一半，即月上弦之时，月更明，更增一阳，象兑，纳丁；十五日，日光盛满，为望月，居东方，阳之极，象乾，纳甲；十六日，月光开始亏损，居西方，月初生魄，象巽，纳辛；二十三日，月光亏损一半，即月下弦之时，位南方，更增一阴，象艮，纳丙；二十九、三十日，月光消失为晦，居东方，阴之极，象坤，纳乙。离为火，象日；坎为水，象月，居中宫。

这也就是说，日有赤白交替，月有盈亏圆缺，“因其所行，错成生死”。日月生死自何开始？“因有推无者，推无始，推之则念念有无始矣。”于无始中揣其终始，则“呼吸为终始。一呼吸即一生死也。一呼一吸中有前后际焉，察此前后际，然后能察无始，而人不能察此几微，故以大表小，于是言一日之生死为昼夜，一月之生死为朔晦，一岁之生死为春冬，天地之生死为元会”（《东西均·三征》）。日月、赤白、圆缺、昼夜、朔晦、春冬、元会、生死，皆为对立，但“赤白二丸，白本于赤”，即月亮光源于太阳的折射，这种此源于彼的关系，就被规定为“二而一”，即“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉”。也就是说，日月之光表现的形式虽有差异，是相反的，但“白本于赤”，共有之明却是相同的。日月的往来

而明，明为第三者，就是“反思的规定”，就是对立统一律。

二、“八卦图”体现的对立统一律

《史记集解》引孟康云：“五星之精散为六十四变，记不尽。”现代科学易派多以阳爻（—）渊源于日象，阴爻（--）渊源于月象。日、月、五星、二十八宿等星象以及由此而来的古代历法是八卦的起源，其依据有马融、荀爽、郑玄、王弼、干宝等注释。近代汪宁生“八卦起源”认为我国少数民族流行投掷、刻画等以数占卜之俗，如彝族的“雷夫孜”、纳西族的“巴卜”等，研究表明阳爻代表奇数，阴爻代表偶数，八卦即由占卜时奇偶数的不同排列而形成。

卦象的产生，符合从具体到抽象的认识规律。对八卦之象的运用，春秋时期《左传》、《国语》已有记载。战国时期《周易·说卦》作了整理和归纳。后人称为“大象”、“本象”、“广象”等。汉以后又进行搜集总结，有各家“逸象”、“补象”。而八卦大象，为《易》之根本。八卦相错，重之为六十四卦，阴阳相交，变化以生，而象之变易，亦各因时位而异，但终不超越八卦大象。^②

八卦排列的次序有多种，主要的两种，一为文王图式，一为伏羲图式。文王图式大约作于战国时代，与《易传》同时（一说《易传》为其文字说明），流行于汉唐。伏羲图式源于《周易参同契》，邵雍称伏羲图为先天之学，文王图为后天之学。^③而先天八卦图式则反映了“对立统一律”。

先天图式即伏羲八卦图，其图式有：《伏羲八卦次序图》、《伏羲八卦方位图》。《伏羲八卦方位图》为先天易学基本图式，今所存图式见于朱熹《周易本义》。兹摘录如下：



上图源于《周易·说卦》：“天地定位，雷风相薄，水火不相射。八卦相错。”邵雍《观物外篇》认为：“天地定位一节，明伏羲八卦也。八卦相错者，明交相错而成六十四卦也。”错，来知德：“一左一右谓之错”，“错者，阴阳相横对也”。错卦，即对立之卦。这是说，八卦及六十四卦，均由两两对立之卦组成。八卦中，天在上，地在下，天地对立；山高泽低，山泽对立；风与雷互相搏击，风雷对立；水与火不相入，水火对立。两两相对立，对立就是矛盾。故八卦首先就是四组错卦的构成体。

邵雍论八卦和六十四卦形成过程，于《观物外篇》说：

太极既分，两仪立矣。阳下交于阴，阴上交于阳，四象生矣。阳交于阴，阴交于阳而生天之四象；刚交于柔，柔交于刚而生地之四象。于是八卦成矣。八卦相错，然后万物生焉。是故一分为二，二分为四，四分为八，八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四。故曰分阴分阳，迭用柔刚，故易六位而成章也。十分为百，百分为千，千分为万，犹根之有干，干之有枝，枝之有叶，愈大则愈少，愈细则愈繁，合之斯为一，衍之斯为万。

此段论述，说明先天图含义有二：一是“衍之斯为万”，二是“合之斯为一”。

先言“衍之斯为万”。关于八卦形成图式有两种说法，一为朱熹的说法，一为蔡元定的说法。两人均将八卦绘为小横图。

（一）朱熹的《小横图》

朱熹的《小横图》引列如下：



以上图式，关于乾一、兑二、离三等顺序，见于《观物外篇》。《易学启蒙》解释说：

“太极之判，始生一奇一偶而为一画者二，是为两仪，其数则阳一而阴二……邵子所谓一分为二者皆谓此也。”“两仪之上各生一奇一偶而为二画者四，是为四象……所谓二分为四者皆谓此也。”“四象之上各生一奇一偶而为三画者八，于是三才略具而有八卦之名矣。其位则乾一兑二离三震四巽五坎六艮七坤八。”^④

按此说法，太极为一，分出阴—阳—两爻，阳—上加一奇一偶则为太阳☰和少阴☷之象，阴—上各加一奇一偶则为少阳☲和太阴☱之象。太阳☰之上各加一奇一偶则为乾☰兑☱两卦象。少阴☷之

上各加一奇一偶则为离☲震☳两卦象。少阳☲之上各加一奇一偶则为巽☴坎☵两卦象。太阴☷之上各加一奇一偶则为艮☶坤☷两卦象。此即太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦。其顺序由左至右，则为乾一兑二离三震四至坤八。由《八卦次序图》加以推衍，即“八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四”。便导出《伏羲六十四卦次序横图》。如此推衍的结果，两仪、四象、八卦至六十四卦各层次之中，都是阴阳相间而对立的，此即邵雍所说：“分阴分阳，叠用刚柔，故易六位而成章。”此是引《说卦》文，但给予新的解释，说明六十四卦乃阴阳对立面经过六次分化而成，其涵盖层面，则由一而万矣。^⑤

（二）蔡定元的《小横图》

蔡定元的《小横图》引列如下：



此图式见《性理大全书》。其解释说：“一动一静之间者，《易》之所谓太极也。动静者，《易》所谓两仪也。阴阳刚柔者，《易》所谓四象也。太阳、太阴、少阳、少阴、少刚、少柔、太刚、太柔，《易》所谓八卦也。”蔡氏所记，亦有所本。邵雍于《观物内篇》说：天生于动者也，地生于静者也，一动一静交，而天地之道

尽之矣。动之始则阳生焉，动之极则阴生焉。一阴一阳交，而天之用尽之矣。静之始则柔生焉，静之极则刚生焉，一刚一柔交，而地之用尽之矣。动之大者谓之太阳，动之小者谓之少阳，静之大者谓之太阴，静之小者谓之少阴。

邵伯温解释说：“混成一体，谓之太极。太极既判，初有仪形，谓之两仪。两仪又判，而为阴阳刚柔，谓之四象。四象又判，而为太阳、少阳、太阴、少阴、太刚、少刚、太柔、少柔，而成八卦。”此是以动静为两仪，阴阳刚柔为四象。始动生阳，动极生静，始静生柔，静极生刚，此即两仪生四象。阴阳又分为太阳太阴，少阳少阴；刚柔又分为少刚少柔，太刚太柔，此即四象生八卦。所谓八卦，即太阳为乾，太阴为兑，少阳为离，少阴为震，少刚为巽，少柔为坎，太刚为艮，太柔为坤。所以如此相配，由下而上观之，从左开始，动一，阳一，太阳一，则为乾☰象；其次动一，阳一，太阴一，则为兑☱象；其次动一，阴一，少阳一，则为离☲象；其次动一，阴一，少阴一，则为震☳象。以上为左边所生之四卦。从右开始，静一，柔一，太柔一，则为坤☷象，其次静一，柔一，太刚一，则为艮☶象；其次静一，刚一，少柔一，则为坎☵象；其次，静一，刚一，少刚一，则为巽☴象。此是右边所生四卦。从左至右，其卦位顺序亦是乾一兑二离三震四巽五坎六艮七坤八。关于一动一静之间，邵雍于《观物内篇》说：“夫一动一静者，天地至妙者欤？夫一动一静之间者，天地人之至妙者欤？”邵雍认为此一动一静之间者乃天地人之根源。其子邵伯温注解：“不役乎动，不滞于静，非动非静而主乎动静者，一动一静之间者也。”此是以超乎动静又主宰动静为动静之间者。因为其超乎动静，故以混成一体之太极当之。蔡氏所述之图式，与朱熹所述的并不尽同，但同样认为八卦的形成是一分为二、二分为四、四分为八的过程。^⑥

总之，邵雍不仅以《八卦次序图》解释八卦的形成，而且认为

宇宙万物都是按八卦生成的次序演变出来的。《观物外篇》说：

一阴一阳之谓道。阴阳分而生二仪，两仪交而生四象，四象交而生八卦，八卦交而生万物。故二仪生天地之类，四象定天地之体。四象生八卦之类，八卦定日月之体。八卦生万物之类，重卦定万物之体。类者生之序也，体者象之交也。推类者必本乎生，观体者必由乎象。生则未来而逆推，象则既成而顺观。是故日月一类也，同出而异处也，异处而同象也。推此以往，物焉逃哉。次言“合则斯为一”。邵雍以“一分为二”形构八卦及六十四卦，表示万物在形成发展过程中，始终存在着阴阳的两个对立面，但阴阳的关系，是既相互对立，又相互依存、相互渗透的。《观物外篇》说：

阳不能独立，必得阴而后立，故阳以阴为基。阴不能自见，必待阳而后见，故阴以阳为唱。阳知其始而享其成，阴效其法而终其劳。

这是说，两仪相互对待，缺一方即不能成为卦象；阳主始，阴主成，任何一方都不能孤立存在。他举例说：“阳得阴而为雨，阴得阳而为风，刚得柔而为云，柔得刚而为雷。”（《观物外篇》，下同）“阳生阴，故水先成。阴生阳，故火后成。阴阳相生也，体性相须也。是以阳去则阴竭，阴尽则阳灭。”此是依据“天一生水，地二生火”说论证阴阳相生，体（阴）性（阳）相成，去一不可。又说：“天半明半晦，日半盈半缩，月半盈半亏，星半静半动，阴阳之义也。”此是说，天为阳，有晦的一面；日为阳，有缩之时；月为阴，有盈之时；星为阳，也有不动者。又说：“阳中之阴，月也，以其阳之类，故能见于昼。阴中之阳，星也，所以见于夜。”此是说，月为阴，有时见于昼，有阳的一面；星为阳，却见于夜，又有阴的一面。其所以如此，因为月虽为阴，但出于阳类；星虽为阳，但出于阴类。以上实例即说明，卦象和万物都处于对立面而又相互依存，^⑥亦“一

阴一阳之谓道”，合二而一也。

邵雍以上陈述，说明宇宙万物之运动，既“一分为二”，又“合二而一”。实则，亦如方以智所述：

心以为量，试以量之可乎？一不可量，量则有二。曰有、曰无两端是也。虚实也，动静也，阴阳也，形气也，道气也，昼夜也，幽明也，生死也，尽天地古今皆二也。两间无不交，则无不二而一者，相反相因，因二以济，而实无二无一也。

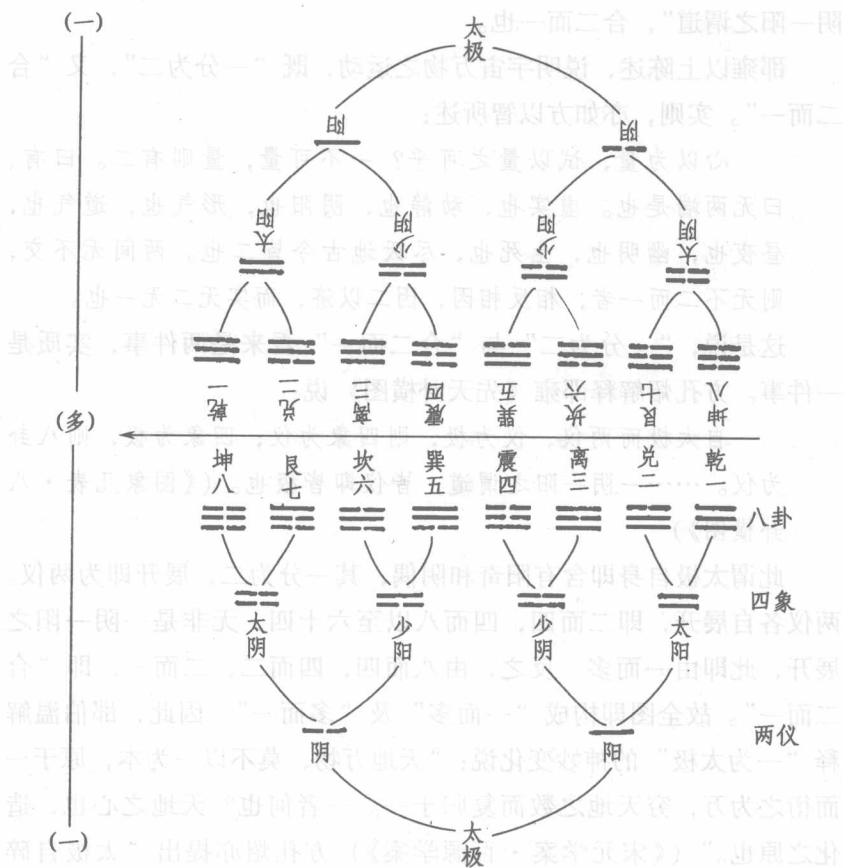
这是说，“一分为二”与“合二而一”看来是两件事，实质是一件事。方孔炤解释邵雍《先天卦横图》说：

自太极而两仪，仪为极，则四象为仪；四象为极，则八卦为仪。……一阴一阳之谓道，皆仪即皆极也。（《图象几表·八卦横图》）

此谓太极自身即含有阳奇和阴偶，其一分为二，展开即为两仪。两仪各自展开，即二而四，四而八以至六十四，无非是一阴一阳之展开，此即由一而多。反之，由八而四，四而二，二而一，即“合二而一”。故全图即构成“一而多”及“多而一”。因此，邵伯温解释“一为太极”的神妙变化说：“天地万物，莫不以一为本，原于一而衍之为万，穷天地之数而复归于一。一者何也？天地之心也，造化之原也。”（《宋元学案·百源学案》）方孔炤亦提出“太极自碎说”：

易故自碎其太极以为物物之卦爻。一贯者，即一是多，即多是一也。（《周易时论合编凡例》）

所谓“一贯”，即通“一多、虚实、前后”之谓也。其“一——多——”图式如下：



上图表现的意义，就是方孔炤所说的“一是多，多是一”。这“一与多”的问题究如何理解？如果说“一即多”，黑格尔指出：“有句古话：‘一即多，尤其是多即一。’这里须反复申明，这些话所说的真理，其所表现的形式并不恰当，这种真理只应该作为变，作为过程，而不应该作为有（存在），像在那句话中有被当作一个静止的统一体那样来把握，来表示。”原因是：“‘多即一’这句话的辩证法，最容易被当作外在的反思来把握；由于对象‘多’是相互外

在的，所以辩证法在这里也可以是外在的。将‘多’相互比较，立刻可以看到——正是被规定得绝对和他物一样；每个都是一，是多的——，是他物的排除；——所以它们只是绝对同一的。”那么，一与多究竟怎样理解呢？他说：只要我们一说到一，我们立刻就会想到多。这里就发生“多从何处来”的问题了。在表象里，这问题是寻不着答复的，因为知性认为当前直接的“东西”，同时亦只认一为多中之一。但反之从哲学上概念的观点上来看，一为形成多的前提，且即在一的思想里便包含有建立其自身为多的必然性。因为，最早是一与空的对立。一是作为否定的抽象自身关系的那种空。空，作为无，它与单纯直接性，即使是一的肯定的有，都绝对不同；而且他们既然都在一个关系中，即在一本身中，它们的差异也就建立起来了；但是，无作为空，既然与有的事物不同，也就是在有的事物以外了。这空，即所谓的“虚”；而“有的一”，亦即“一的肯定的有”或“自为之有”。“自为之有”，由于它用这种方式，将自己规定为一与空，便得到了一种“实有”。一与空都以否定的自身关系，作为它们的共同的、单纯的基础。不过这一的自为之有却在本质上是实有和他物的观念性，它的自身关系并不是对他物，而只是对自己。但是，“自为之一”既然作为一，作为自为之有物，也就仍然被规定为一个实有和一个他物；这个他物，作为本质上的自身关系，便不是不曾规定的否定，即空，而也同样是一。一于是变为多个的一，即诸一。而诸一，在彼此相对说来，都是事先建立的；所谓建立，是由于一被自身所排斥；所谓事先建立，则是由于不建立。事先建立犹如不建立，是指一被自身排斥以后，仍是一，和以前同样，并不因建立（即否定）而有质的变化，也就是“建立起来的有被扬弃了”。一的多是一的自己建立，这个一不是别的，只是一的否定的自身关系，而这种关系就是一本身体，是那个多的一。因此，一显得是一个纯全自己与自己不相融，自己反抗自己之物；而它自己所竭

力建立者，即是多，即“诸一”。我们可以用一个比喻式的名词“抗力”以表示“自为之有”这一方面的历程。“抗力”这一名词原来是用来研究物质的，意思是指物质既是多，而多中每一单位，与其余的单位，皆采排斥的行动。我们切不可将抗力的过程认作一是反抗者，多是被抗者，毋宁应该认作是这样的，有如前面所说，一自己排斥其自己，并自己建立起自己为多，即诸一。但多中之每一单位本身都是一，由于这种一与一相互排斥的关系，这种全面的抗力，因而便转变到它的反面——引力。

因多是一之对方，每一方都是一，即一与多。因“多”实即“诸一”，为多中之一，因此，它们乃是同一的。或试就抗力的本身来看，抗力就是指“诸一”中单个的一彼此相互的否定态度而言，同时亦即主要地表示它们的相互关联。因为凡“一”于发挥其抗力而发生关联之单位，仍然是一个一个的单位，所以在这些单位中，一就与其自身发生关联了。因此，抗力本质上亦同样是引力，不仅排斥是吸引的前提，而且排斥同样也以吸引为它的前题。排斥是多的建立，吸引是一的建立，后者同时是多的否定。由于一本身就是超出自己，所以它只是将自己建立为它的他物，建立为多；同样，多也只是自己消融，将自己建立为它们的他物，建立为一。实有的吸引，是诸一的观念性的“一”的建立，自为之有的发展，这样便完成了，并且达到了发展的结果。^⑩

由以上的说明可知，方孔炤说的“即一是多，即多是一”，即“一”的“自碎论”或“自己排斥自己论”，它就是一个思辨逻辑的三段论，即：“一”变为“多”，“多”变为“一”。即：“一——多——一”；依黑格尔的说法，即：“一——诸一——一”。“诸一”即“多”。实质上，它也就是“一分为二”，再“合二而一”。不过，最初的“一”与最后的“一”不能等同。因为，前者为单一的一，后者是统一了的“多”或“诸一”的“一”，它是“合”，亦即共相。

或者说，“——多——”即老子的“——二——三”，亦即“正——反——合”，它是对立统一律。

如果就八卦图本身的构造言，它亦充分表现其为对立统一律的实质意义。因为，如就将八卦图的乾与坤连结为一线，则将圆图分为两半，左半圈由震至乾，震为一阳生，离、兑各为二阳生，乾为三阳生，是即阳长阴消；右半圈由巽至坤，巽为一阴生，坎、艮各为二阴生，坤为三阴生，是即阴长阳消。左为阳长阴消，右为阴长阳消，是为对立。阳长方向由一阳至三阳是顺，阴长方向由一阴至三阴是逆，是又为对立。两对立体成环，此即对立统一。因此，八卦图本身，就是象征“对立统一律”的实体。

三、《图象几表》体现的对立统一律

《杂卦传》将六十四卦两两一对说明卦义，而方以智、方孔炤父子则据以作《图象几表》，并阐明它的逻辑关系，其图式如下：



说明：（一）《杂卦传》与《序卦传》卦序排列不同。《序卦》系按六十四卦卦序顺序排列，而《杂卦传》则将六十四卦卦序错杂排列，两两一对，一正一反，如“乾刚坤柔、比乐师忧”，用两个字去说明卦义，其要旨是在以对立统一的思想去解释六十四卦。唯在编纂上自“大过颠也”以下有些错乱，不全是两卦相反，宋儒疑为错简。

（二）《图象几表》以两对立卦并为一官排列，六十四卦合为三十六官，系依《杂卦传》以对立统一律解说卦义。惟在排列卦序显与《杂卦传》不同。

（三）原《图象几表》略有增减，旨在配合本文解释需要。

上图来源，“《图象几表》中录有《文王卦序图》和《卦序说》讲六十四卦排列的结构。其说多本于邓潜谷、沈全昌和黄道周等。其中一说是，以邵雍的先天卦位图解文王六十四卦的顺序。……其基本观点是，六十四卦由八卦组合而成。此种配合，表示阴阳卦象，既相对待，又相交合。如乾坤二体合而为泰否，坎离二体合而为既未，体现了相反相因的原则。关于六十四卦的结构，还有一说，即将六十四卦，按孔疏的非覆即变说，归结为三十六个卦象，其中相对错者八个卦象，相颠倒者共三十八个卦象。配以卦气，称为三十六官”^⑩。方孔炤解释此图式说：

易之大用，在以阳策三十六，统一切用。而八卦阴阳各十二画，以奇一偶二论之，即三十六也。横图之数，自一至八，亦三十六也。……一元为三百六十年者三十六，人一日之呼吸为三百七十五者三十六，何非三十六官乎？乾坤坎离四卦不变，纯气中气造化之元也。上终以颐大过，下终以小过中孚，二长二少以肖坎离，亦不变者。始分而终以分，始合而终以合。上经主正卦，故正对六，颠对十二。下经主偏卦，故正对二，颠对十六。其二篇各十八者，三其六而二其九。天数地数，屈伸妙哉。

此是说，此三十六个卦象体现了阳策三十六之数，因为阳主统率作用。就八卦说，其阴阳卦画各十二，以阳为奇一、阴为偶二计，阳爻之数为十二，阴爻之数为二十四，共为三十六。就《先天八卦横图》说，从乾一到坤八，其数相加，亦为三十六。一元为一万二千九百六十年，即三十六个三百六十年。人一日呼吸之数为一万三千五百，即三十六个三百七十五。总之，从八卦到人的呼吸之数，皆可以三十六计算。此即“何非三十六宫乎？”在此三十六宫之中，乾、坤、坎、离为不变之卦，表示纯气和中气，乃造化之原始。颐、大过、小过、中孚，亦是不变之卦，由震巽和兑艮四体相交而成，颐、中孚肖坎，大过、小过肖离。上经始于乾、坤分离，终于坎、离分立；下经始于兑、艮和震、巽相交为咸、恒，终于坎、离相交为二济，此即“始分而终以分，始合而终以合”。乾、坤、坎、离四正卦居上经，正对之卦有四正卦和颐、大过，共六卦，其颠卦为十二卦。震、巽、艮、兑四偏卦居下经，由其相交而成的颠卦共十六卦，而正对之卦为小过、中孚二卦。总之，此三十六宫于上下经中各居十八卦，这是因为三六为十八，二九亦为十八，体现天地之数屈伸之妙。方氏还认为，此三十六宫一周，又可以分三大限，即分为三大段落。乾、坤至剥、复为一限，剥、复至损、益为一限，夬、姤至二济为一限。每一限共有十二卦和七十二爻，以应十二月和七十二候。关于配四季，他说：“二济二老，其冬中而开春乎！谦豫随蛊，其春分而开夏乎！坎离咸恒，其夏中藏秋乎！困井革鼎，其正秋归冬乎！”这样，此三十六宫图又成了卦气说的一种形式。^⑫

方氏所说的“正对”，即来知德所说的“错卦”；方氏所说的“颠对”，即来知德所说的“综卦”。何谓“错”？来氏说：

错者，阴与阳相对也。父与母错，长男与长女错，中男与中女错，少男与少女错，八卦相错，六十四皆不外此相错也。

（《易经集注·易经字义》）

何谓“综”？来氏说：综字之义，即织布帛之综，或上或下，颠之倒之者也。（同卦八上）

此是说，八卦和六十四卦之象，上下相互颠倒，如巽倒转则为兑，屯倒转则为蒙。卦象既相综，所取之物象即寓于综之中。如屯卦，坎上震下，其倒转为蒙，艮上坎下，所以屯卦《大象》说：“云雷屯。”蒙卦《大象》说：“山下出泉。”方氏所说“正对”和“颠倒”的“对”，指对待，即“相反”。但颐、大过、小过、中孚四不变之卦，亦称之为“正对”，因为各肖坎离二卦。

总之，方氏将《周易》六十四卦归结为三十六宫，又将三十六宫归结为正对和颠对两形式，以此说明相反相因及交轮几的哲学意义。因为方以智探讨宇宙本体和现象的关系，认为现象世界充满差异对立，乃本体自身展开的结果，此即以太极之一为体，以阴阳之二为用，并提出“一不住一”、“自分为二用”的理论，认为太极之一自身含有阳奇和阴偶之数，奇为一，偶为二，合而为三。就卦爻说，一为阳奇之象，其自身包藏一偶之象，即一从中断开则为--，而阳长之一又藏于偶画空间之位中，为太极之象，此即“以二虚一以实核太极”。此太极之一，就其用说，则为三，即奇一和偶二，分而为三，此即“举一明三为太极”。他说：

自一至万，谓之大两，而太极者太一也。大两即大一，而不妨分之以为用。（《周易时论合编凡例》）

此亦即邵雍所谓：“太极一也，不动生二，二则神也。”（《观物外篇》）而方以智则更认为在本体的“一”中即存在着“二”，如核仁。正因为现象世界存在着差异和对立，亦即存在着矛盾，所以才有运动变化及其所遵循的规律。此一规律即“相反相因”及“交轮几”。

（一）“相反相因说”^⑬

所谓“相反相因说”，是方氏通过《序卦》和《杂卦》的解释而提出的。方氏曾说：“时以序安，故言贞一，而不倚混一，请读《序卦传》。”（《周易时论合编·说卦》）认为《序卦》表现了现象世界的秩序，“贞一”谓其秩序正常而不变。关于《序卦》中的秩序，方氏解说：

上古何得不因二乎？自用何尝能离二乎？篆取文茂，故贰即二，以为付贰，亦二也。一有天地，一即在二中矣。……六十四卦始乾坤，终二济，《易》以济为始终之义是也。（《周易时论合编·系辞下》）。

这是对《系辞传》文“因二以济民行”的解释。认为“贰”即是二，一切事物都不能离开差异和对立，天地如此，六十四卦排列的次序亦是如此。就卦序说，始于乾坤，终于既济未济，乾坤既相对立，却又相成就，其他对卦亦同，此即“《易》以济为始终之义”。“济”谓“相济”。方以智解释说：

东坡谓若赋诗断章，不可以一理论。愚曰此正其所以一也，有知反因即公因者乎？（《周易时论合编·序卦》）。

这是对苏轼《易传》论卦序的批评。认为卦序非如赋诗断章，而是有其基本法则，贯通于卦序之中，此基本法则，他称为“反因即公因”。“公因”指一切事物所遵循的秩序或法则，此法则为基本观点，永恒不变，故称其为“贞一”，即《系辞传》中所说天下之动“贞夫一者也”。“反因”谓提出相反的意见；谓既相反，又相成，称其为“因二”。关于“因二贞一”，方孔炤说：“执一字名，便疑矛盾，自难信贞一在反对中，有代明错行之妙。”（《周易时论合编凡例》）。是说，后人因为执着在“一”字上，即追求一致，从而不信矛盾对立的存在。其实，“贞一在反对中”，“公因即在反因中”，如同四时错行、日月代明、相反相成一样微妙。所谓“日月代明”，即“日往月来，月往日来，日月相推而明生焉”，亦即日月为

对立，日月往来相济，对立物相互依存则“合二而一”。方氏以《图象几表》表现此义，其六十四卦实际上乃由三十六对相反的卦象构成。正对之卦八，彼此相错而反对；颠对之卦二十八，既相对错，又相互颠倒，就其颠倒说，共五十六卦，颠倒即相反之意。此三十六卦象，不仅相反，又相依存。就正对之卦说，乾坤相依，坎离相依，颐大过相依，小过中孚相依。此称相依关系，亦是相因关系。就颠对之卦说，如屯蒙相依，泰否相依，损益相依，既未二济相依等。总之，每一卦象中的两卦，皆相依存，此种相依，亦是相因关系。不仅如此，此三十六宫，按卦气说，为一周天，体现一年四季的运动，又是一前后相因的过程。因此，六十四卦即三十六宫，可以说是，既相反，又相依，即相因，此种关系即方氏所说的“反因”。“反因”之义，实即对立统一。方氏将《周易》六十四卦序归结为三十六宫，又将三十六宫归结为正对和颠对两形式，以此说明相反相因乃卦序所遵循的基本法则。

“反因”即相反相济，相反相成。《东西均》指出：“吾尝言天地间之至理，凡相因者皆极相反。”其论证说：

且举大较言之，阳清阴浊，至相反也。霄壤县判而玄黄相杂，刚柔敌应而律吕协和，雌雄异形而牝牡交感，可不谓相因乎？水湿火燥，至相反也。坎离继乾坤立极，上下经皆终水火，民用甚怠，刻不相离。人身之水交则生，不交则病，可不谓相因乎？河图相生，必变洛书相克而后成用。四时之行，雨露而霜雪，春生而秋杀。吉凶祸福皆相倚伏。生死之几，能死则生，徇生则死。静沉动浮，理至冰炭。而静中有动，动中有静，静极必动，动极必静。有一必有二，二本于一。岂非天地间之至反者，本同处于一原乎哉。（《东西均·反因》）

“有一必有二”，故“一分为二”，此“相因者皆极相反”；“二本于一”，故“合二而一”也。由“一分为二”而“合二而一”，则

为“一——二——一”，此思辨逻辑之“三段论”也。

(二)“交、轮、几”说^⑨
方以智为解释《图象几表》相反相因的原理，并提出“交、轮、几”说，加以阐述。

所谓“交、轮、几”说，乃以“一分为二”的理念思维为基础。“二”属于现象世界的特点，即差异的多样性，二即阴阳两端，因二而有运动与变化的过程，方氏将此变化的形成归结为“交、轮、几”。

所谓“交”，即两对立物的相交，如虚实相交，日月相交。虚实、动静、日月、昼夜、阴阳，“尽古今皆二也。两间无不交，则无无二而一者也。相反相因，因二以济，而实无二无一也”（《东西均·三征》）。而且，方以智以“如液入湑”说明“交”。“湑”为羹计，水液倒入羹汁中，就成了水汁交融的状态，则“交”指对立物的互相渗透明矣。方以智还说：“凡言交者，谓其互此中，而两旁皆弥也。”这就是对立面的此方渗透彼方，彼方渗透此方，互相渗透，相互联系。

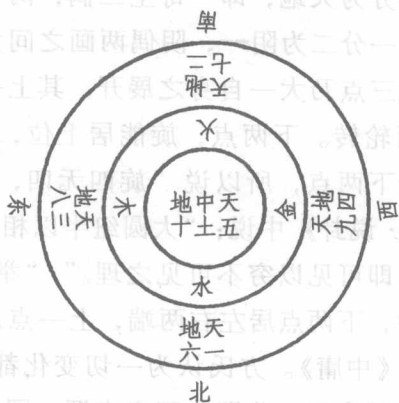
所谓“轮”，谓前后相续，即两端轮转。轮转即流行，指两对立面相消息、相虚盈、一动一静、一来一往等运动转化。其解释“前后轮”说：“物物皆自轮。直者直轮，横者横轮，曲者曲轮。虚中之气，生生成轮。举有形无形，无不轮者。无所逃于往来相推，则何所逃于轮哉！”此处以“往来相推”解释“轮”，表明其所谓“轮”即对立面的推移和转化。所谓“直轮”、“横轮”，即解释八卦图，它说：“南北直轮，立极而相交；东西横轮，旋转而不息。南北之水火，即东西之日月，东西之轮即南北之轮也。”所谓南北之水火，即坎离；东西之日月，即乾坤。乾坤与中心点之太极成为直线三点，以太极为中心得一轮，即直轮；同理，坎离与中心之横线成为一轮，即横轮。事实上，横轮即直轮。日月一往一来，相推相感是不变的，

此即“一用于二，必代明错行”（《东西均·三征》）。二指阴阳两端，“错行”和“代明”指四时和日月的轮转。日月轮转，犹如一呼一吸，“一呼吸即一生死，一呼而一吸中有前后际焉，察此前后际然后能察无始”（同上）。“轮也者，首尾相衔也。”因轮转的无始无终。“首尾相衔”，即成为“环”，即“真的无限”。

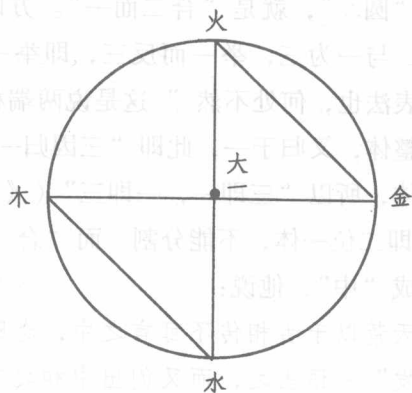
所谓“几”，“几”为事物变化的先兆，由于细微，故称为“几”。如同冬至半夜，一阳生，乃花骨朵儿的先兆，又如同中午乃傍晚到来的先兆。此先兆即“几”。方以智说：“何谓几？曰交也者，合二而一也；轮也者，首尾相衔也。凡有动静往来，无不交轮，则真常贯合，于几可征矣。”（同上）“几”即“贯”。“通虚实前后者曰贯——贯难状，故言几。”是即谓个体事物虽无不交轮，但变化之几却永不止息。变化之几统率交轮，意谓事物变化的开端，即在交轮之中，人们总是依据交轮的法则，即可推测事物变化的趋向。

方氏以“交轮几”说明事物运动变化的基本规律。“交轮几”即“交轮之几”，谓运动变化之几微即存在于对立物的相交和轮替中。对立面的相因，就运动变化说，即流行或轮转。在《图象几表》，其圆圈中依次分布三十六宫，每宫有对立体两点，此两点如横列于圆圈之上，因两间无不交，则构成“圆·”三点，亦即成一三角形。“圆·：三点，举一反三，即是两端用中，一以贯之。”^⑤而“圆·”交轮又本于“五行说”。五行说本于《系辞传》天地之数“五位相得各有合”说。因天地之数各有五，一二三四五之数即五行水火土金木的顺序，六七八九十数亦是如此。前者为生数，后者为成数。郑玄解释《系辞传》认为生数与成数“五位相得各有合”，可绘《五行生成图》如下：

五行生成图



五行交轮图



方以智于《东西均》中，将郑玄的《五行生成图》发展为“圆·”说。“·”，读伊。他说：

大一分为天地，奇生偶而两用参，盖一不住一，而二即一者也。圆·之上，统左右而交轮之，旋四无四，中五无五矣。

(《东西均·三征》)

这是说，圆“∴”中的上一点为大一，其用为二，即下两点，以表示大一分天地，即一奇生二偶，两中藏三之义。就卦爻说，阳奇一，一分二为阴——，阴偶两画之间为空白，联此空白处即为三。以此三点乃大一自身之展开。其上一点，统率左右两点，使其相交而轮转。下两点，旋能居上位，则成中五☵之象，但上两点，出于下两点，所以说“旋四无四，中五无五”。其在《周易时论合编·说卦》中说：“大圆纽半以相错对，犹之人身向背，上下相符，即可见以穷不可见之理。”“举一明三”，语本举一反三。三点中，下两点居左右两端，上一点居中位，此即“两端用中”，语本《中庸》。方氏认为一切变化都出于奇偶的对立，奇一偶二，又合而为三，此即参两之来源。圆∴图即表示参两乃一统一之整体。^⑩

是知，所谓“圆∴”，就是“合二而一”。方以智：“一不能致一，唯二乃神，二与一为三，举一而反三，即举一而明三矣。……三因归一，实之表法也，何处不然。”这是说两端相交为一，合而为三，但此三为一整体，又归于一，此即“三因归一”。但这三方面不能分离，乃一整体，所以“三即一，一即三”（《周易时论合编·系辞下》）。交轮几即二位一体，不能分割。而“合二而一”之“一”，方以智也把它说成“中”，他说：

子思辟天荒以千古相传不可言之中，恐堕混茫，忽创“喜怒哀乐之未发”一语当之，而又创出中和之节，则明示发之中即和于已发中矣。中非无过不及之说也，前后俱非，前后相续；时时此中，乃庸其中；适得而几，成毁通一中。非无过不及之说，而又岂废无过不及之中乎？明明上天之载，而无声无臭，一不存有、无者也。（《东西均·三征》）

不落有、无的“中”，就是“均”：

均者，造瓦之具，旋转者也。董江都曰：“泥之在均，惟甄

者之所为。”因之为均平，为均声。乐有均钟木，长七尺，系弦，以均钟大小，清浊者，七调十二均，八十四调因之。均固合形、声两端之物也。……所以为均者，不落有、无之公均也。是知“中”之所以为“均”，即由于皆“不落有、无”。方以智还说明：“此不落有、无义，凡‘太极’也，‘精一’也，‘时中’也，‘混成’也，‘环中’也，‘真如’也，‘圆相’也，皆一心也，皆一宗也，因时设施异耳。”（《东西均·扩信》）

（三）《图象几表》综解

基于以上五行交轮图式，它的扩大，即为《图象几表》，其所表现的意义，就是一个逻辑的体系。

首先是圆圈的中心，即象征“太极”。圆圈的出现，必先有一点，而这一点，就是整个圆圈“整体的一”，即“太极”。太极是宇宙本体的“一”，它是“有”（存在），就如同树枝未长成以前的果核，核仁有两瓣，当核仁尚未发芽滋长以前的潜在阶段，二瓣“负阴而抱阳”，它就是“一”。也就是说，实际上太极这个“一”自身就包含了二，即阴与阳、奇与偶、有与无。奇为一，偶为二，合而为三，它是一个逻辑概念体，也就是逻辑的开端。

其次是由中心点到圆圈，圆圈象征宇宙万物。

圆圈从何而来？从圆圈之中心点而来；没有中心点定位，便画不出圆圈。宇宙万物从何而来？从太极而来。因太极一分为二，即有天地。《序卦传》：“有天地，然后万物生焉。”《易纬·乾凿度》指出：“乾坤者，阴阳之根本，万物之祖宗也。”《周易》以六十四卦模拟万物，而万物均由天地所产生，《序卦传》以乾坤二卦列为万物之首。何以故？《系辞传》：

乾坤，其《易》之缊邪！乾坤成列，而《易》立乎其中

矣。乾坤毁，则无以见《易》，《易》不可见，则乾坤或几乎息矣。

这是说，《周易》六十四卦的变化发展，都蕴藏在乾坤二卦之中，它的发展到既济卦，便已达到尽端。如乾坤毁了，《易》亦不见了。而“几乎息”，实际上是没有息。因为宇宙的运动是永远不会止息的，从乾坤到既济即已完成了一段过程。《序卦》于未济说：“物不可穷也，故受之以未济终焉。”也就是说，既济之后，那又是另一运动的开端，其运动若环，即“真的无限”。

《系辞传》：

子曰：“乾坤其易之门邪。乾，阳物也；坤，阴物也。阴阳合德而刚柔有体，以体天地之撰，以通神明之德。”

金景芳：这也是对《周易》六十四卦结构的说明。门字用得极好，门有两扇，而且出入时有开有合，正像乾坤两卦在六十四卦中所起的作用一样。《系辞传》在另一个地方说：“阖户谓之坤，辟户谓之乾，一阖一辟谓之变，往来不穷谓之通。”正可看成是这个门字的注脚。“乾，阳物也；坤，阴物也。”是说乾坤二卦是对立的统一体。“阴阳合德而刚柔有体”这句话如乾卦《彖传》说：“大哉乾元，万物资始，乃统天。”坤卦《彖传》说：“至哉坤元，万物资生，乃顺承天。”此即“有天地，然后万物生焉”的具体说明。^⑦

再次，是由圆圈回归中心点。

这个象征宇宙万物运动发展的圆圈，它的实际意义也就是表现“一”与“万”的统一。因为，圆圈以乾坤为开端。乾坤即阴阳，当地地未分之时，乾坤负阴抱阳合而未分，故为“一”，但这个“一”，不动的时候是“一”，动则一分为二，“二则神”，神即变矣。也就是说，这个太极的“一”外化为乾与坤，进入圆圈，它本身就有了两种变化。第一种变化，它由抽象的阳变成具体的阳物，即天；

由抽象的阴变成阴物，即地。天、地皆质也。第二个变化，它由静而动而变，这个变就是由太极的单一变而为二。此“二”即“阴物”与“阳物”，即乾坤。“二”则“神”，从二开始便开展了“变”。而乾坤在圆圈表现的变，就是由乾坤而发展为六十四卦的运动，即方以智所说的轮转。方氏《周易时论合编》对乾坤在动变中的角色地位指出：

程子曰：“物无独不对，通反对之义，而天下之能事毕矣。”

文中子亦取老子“反者道之动”。《野同录》曰：“气为阴阳，象为天地，数为奇偶，而贯者与之同时同体，故孔子尝言往来，以用二者即一也。”潜老夫曰：“绝对待者在反对中，义止画其对待之阴阳，而皆乾皆坤藏之矣。”敬仲曰：“乾者一爻之坤，坤者两爻之乾，吾谓六十四卦皆乾也，则皆坤也。”

这也就是说，乾坤在圆圈表现的意义，就是“绝对待在反对中”，此“反对”指乾坤，此绝对待即指乾坤合二而一之“一”，因而形成“∴”，三点联结，即成为一三角形。而圆圈上的六十四卦，“皆乾也，则皆坤也”。那就是三十六个∴，就是三十六个“合二而一”，也就是三十六个三角形。而这三十六宫，经由乾坤开始，分三阶段，逐段轮转，最后仍聚集在圆圈的中心点，即回归太极。

是知，整个《图象几表》，即在表现宇宙运动的逻辑过程，邵伯温说：

天地万物，莫不以一为本，原于一而衍之为万，穷天一之数而复归于一。一者何也？天地之心也，造化之原也。（《宋元学案》）

简言之，即“一而万”，再“万物一”。此“一——万——一”即为对立统一律。

注释:

- ①方以智:《东西均》,中华书局上海编辑所1962年版。
- ②张其成:《易经应用大百科》,东南大学出版社1994年版,第112~116页。
- ③⑤⑥⑦⑧朱伯崑:《易学哲学史》第二卷,蓝灯文化事业股份有限公司1991年版,第133~151页。
- ④《性理大全书·易学启蒙》,台湾商务印书馆影印文渊阁《四库全书》本。
- ⑨同①,第16页。
- ⑩黑格尔:《逻辑学》,商务印书馆1966年版,第177~184页。
- ⑪⑫同③,第三卷,第522~524页。
- ⑬同③,第三卷,第518~524页。
- ⑭方以智:《东西均》,同①。
- ⑮同①,第27页。
- ⑯同③,第三卷,第459页。
- ⑰金景芳:《周易讲座》,台北韬略出版公司1994年版,第17页。

第四节 周易的“否定之否定律”

一、周易的灾变说

《周易》的“否定之否定律”,导源于灾变说。讨论灾变现象最盛期是在汉朝,而最早纪录灾异现象的,则在殷商的甲骨卜辞,如“癸酉贞,日月有食,惟若。癸酉贞,日月有食,非若”。此即显示殷人已透过占卜以求了解神灵意旨,并乞神灵降若(福、祥)以免于灾祸(非若)。迄西周,《诗》、《尚书》、《春秋》、《周易》,则已初步建立灾变理论。如《诗经》:

十月之交，朔月辛卯，日有食之，亦孔之丑。

彼月而微，此日而微。今此下民，亦孔之哀。

日月告凶，不用其行。四国无政，不用其良。

彼月而食，则维其常。此日而食，于何不臧。

烨烨震电，不宁不令。百川沸腾，山冢崒崩。

高岸为谷，深谷为陵。哀今之人，胡憯莫惩！

此则首度将灾异现象与人事治乱比应，而且将日食、月食作为凶事的表征。其次，一部《春秋》，每年记载人事，总是寥寥的几条。而“日有食之”却共记三十六次。所以要这样，正为这是天变，是天降祸患于人们的预示，比之一切的人事都重要。而《周易》，则以天地日月自然现象建构逻辑思想体系，并以震卦诸爻记载巨震之“厉”与“凶”。因震卦系象征雷，其卦义认为，雷声震动应该知所危惧，危惧而后安，六爻以刚爻为雷震而上进，柔爻为危惧而退避。如复卦与无妄卦，内卦均为震，震有雷动义。《复》卦上六爻：“迷复。凶，有灾眚。用行师，终有大败，以其国君凶。”《无妄》卦六三、上六爻皆言“无妄之灾”，即指天火人火之灾。两卦皆言“否定之否定律”矣，但均非因灾变而形成理论。因灾变而形成“否定之否定律”的理论，乃自汉易始。

早在汉初，易学家孟喜曾提出“十二消息卦”，说明阴阳消息、质量互变律^①，但到京房、郎顗、《易纬》等，则先后提出卦气灾变说。京房的卦气说，系以消息卦和杂卦的关系，解释气候反常现象，以此讲灾变；《易纬》的《稽览图》将这种灾变说系统化，形成一个体系；而郎顗则更认为卦气决定自然界和人类生活的命运。

西汉时期有二京房，其中之一名京君明，著《京氏易传》，为汉易代表人物。他发展孟喜的卦气说，并讲灾异或灾变。他在《易传》中说：

生吉凶之义，始于五行，终于八卦。从无入有，见灾于星辰也。从有入无，见象于阴阳也。阴阳之义岁月分也。岁月既分，吉凶定矣。故曰八卦成列，象在其中矣。六爻，上下天地阴阳运转。有无之象，配乎人事。八卦，仰观俯察在乎人，隐显灾祥在乎天，考天时察人事在乎卦。

“有”和“无”指有形和无形。就是说，八卦告人以吉凶，是本于天时和气候的变化。星辰的运行，告人以灾异，有形可见，此即“从无入有”。卦爻的变化，示人以阴阳，无形可见，即“从有入无”，同样显示吉凶之光。因为卦爻象的变化，本于阴阳二气的变化，二气的变化规定一年节气的区分，进而决定人事的吉凶，所以一卦六爻，其上下变化同天地日月之运转，示人以灾异，是相配合的。观察天之变化在于人，告人以灾祥在于天。而八卦爻象能考天象，又能察人事之吉凶。此即他所说：“天地之数分于人事，吉凶之兆，定于阴阳。”（《易传·井》）

《易纬》失传，形成年代已不可考，后人辑有逸文，其中有《乾凿度》、《稽览图》、《坤灵图》、《通卦验》、《是类谋》、《辨终备》、《乾坤凿度》、《乾元序制》等八篇。《易纬》卦气说源于孟喜，乃以六十四卦三百八十四爻象配合一年中四时、十二月、二十四气、七十二候等一套庞大的理论组织系统，内容非常复杂。《稽览图》灾变说即以四正卦主管二至二分，四正卦即坎、离、震、兑，二至即冬至、夏至，二分即春分、秋分。十二消息卦主管十二月阴阳二气之消长，杂卦于其间，主管其他气候的变化。所谓四正卦说亦源于孟喜，他将四正卦的二十四爻与一年中二十四气相配，正相符合，以图表示如下：



按郑玄《稽览图》注，六十四卦中，三爻和上爻的关系，标志寒温变化的程度，其体例是：“九三上六决温，九三上九微温，六三上九决寒，六三上六微寒。”“决”，谓寒温变化明显可知。《稽览图》认为，如果一年四季气候的变化符合于上述卦气的顺序，即卦气效，则阴阳调和，天下太平。如果不符合上述卦气的顺序，如当寒而不寒，或当温而不温，即阴阳失调，卦气不效，气候反常，则天下不太平，王朝必动乱。

以十二消息卦而言，如十二月卦，它代表一年中阴阳二气消长的周期，年复一年，循环不已。《通卦验》说：春三月候卦气，为泰、大壮、夬；夏三月候卦气，为乾、姤、遁；秋三月候卦气，为否、观、剥；冬三月候卦气，为坤、复、临。《易纬》自复至乾称息卦，阳升阴退，自姤至坤称消卦，阴进阳退。图式如下：



如其解释九月剥卦说：

剥阴气上达，限霜以降，寒气以杀，万物成形。不至，则太阴不强，霜不以时降，万物必有不成形者，则有伤年之灾。

此是说，九月为太阴卦用事，阴气上升，剥卦五阴爻，表示阴气兴盛，天气寒冷，霜降下，草木渐黄。可是，在剥卦用事时，“霜不以时降”，气候反常，此为卦气下效，必有灾荒出现。卦气所以不效，《稽览图》认为，是由于杂卦用事不当，侵犯了消息卦用事的权力。它说：

诸卦气，温寒清浊，各如其所。侵消息者，阴专政，或阴侵阳。侵之比先蒙。

“温寒清浊”是说微温清净，微寒白浊。认为卦气有实气和貌气之分，寒温为实，清浊为貌。清浊乃表面现象，在正常的情况下，实和貌是一致的。“各如其所”，即九三应上九为清净微温，九三应上六为决温，六三应上六为白浊微寒，六三应上九为决寒等等。“侵消息者”是说杂卦中的温寒侵犯了太阳用事，此即“阴侵阳”。郑玄：“阳者君，阴者臣。臣专君政，亦阴侵阳。杀其君，亦阴侵阳也。”^②

又如，蒙卦四阴二阳，表示阴盛，称为“蒙气”，“蒙气”，雾气一类，指阴气过盛，气候反常，又称为“乱气”，故干扰消息卦。

《汉书·京房传》：“新皇出，皇全郡，‘一’；‘朝’；‘辰’；‘辰’”

乃丙戌小雨，丁亥蒙气去，然少阴并力而乘消息，戊子益甚，到五十分，蒙气复起。此陛下欲正消息，杂卦之党并力而争，消息之气不胜。强弱安危之机不可不察。

按：汉人有时称消息卦为太阳或太阴，其余杂卦则称为少阴少阳。“戊子”，指丁亥次日。一日分为八十分，分起夜半，每辰十分多。“五十分”，当日中。“乱气”，“久阴不雨，乱气也，《蒙》之《比》也”（《后汉书·郎顗传》）。“杂卦”，指四正卦和消息卦即十二辟卦以外的卦，如晋、解、蒙等卦即是。就人事说，辟卦比喻君，杂卦比喻臣。当蒙气复起，气候反常，是杂卦干扰消息卦用事；以喻人事，则表示臣党并力与君争，君不能胜。君见蒙气既起，应洞察强弱安危之机。^③

气候的寒温为什么有时不按卦气规定的顺序进行，出现反常？《稽览图》认为，这是由于人事引起的。它说：“日食之比，阴得阳。蒙之比也，阴冒阳也。”是说，蒙气不消，如同日食一样，由于阴的势力冒犯了阳，即邪臣阴谋夺取君权引起的。所以郑玄注：“蒙，气也。比非一也。邪臣谋覆冒其君，先雾从夜昏起，或从夜半或平旦，君不觉悟，日中不解，遂成蒙；君复不觉悟，下为雾也。”这是说，久阴不雨，成为雾气，或蒙气，干太阳之卦，是由于邪臣阴谋篡政，而君不觉悟引起的。要消除时令不正所以掀起的灾变，应以处理人事为本。^④

但《稽览图》认为，杂卦干消息卦乃暂时现象，终究要被消息卦所制服。所以说：“然息之卦，当胜杂卦也。”这是讲气候失常的一种情况。

还有一种情况，就是消息卦互相侵犯。《稽览图》说：别相侵则一实气不以貌。有实无貌，屈道人也。有貌无实，佞人也。消息无为屈，故无效也。

“别”当为“辟”；“一”，谓全是。此是说，辟卦相犯，以实气不以貌气。“实”指寒温；“貌”指白浊清静。“有实无貌”，是说有寒温而无白浊清静。“屈道人”，是说屈使贤者仕于不肖之君。“有貌无实，佞人也”，是说有白浊清静之貌而无寒温之实，是佞人以伪善面貌巧仕于君。消息卦至尊无上，但效寒温，不效貌气，此即“消息无为屈，故无效也”。以上解释，本于郑玄注。此段话的意思是，消息卦相侵，时令不正常，确实影响四季寒温的变化，不是表面的清浊的变化，这如同贤者屈仕于不道之君一样。可是，杂卦侵犯消息卦，多半是有貌无实，如同佞人以伪善面貌仕于君主一样，总想夺权专政。这是以气候的不正常，比喻君臣关系的不正常。所以《稽览图》又说：

凡形体不相应，皆有其事而不成也。其在位者，有德而不行也。有貌无实，有实无貌，故言从其类也。

郑玄注“形体不相应”说：“形，谓白浊清静可得而见，故言形体者，以身体寒温也。不相应者，温不清净，寒不白浊也。”是说气候正常，总是形体相应。形体不相应，有两种情况：一是有实无貌，即消息卦相侵；一是有貌无实，杂卦乘虚而入，干消息卦。消息卦相侵，其气不效，如同君在位有德而不行，只是“屈道人”而已。可是，由此出现灾变，那就意味佞人当道了。总之，以杂卦干消息卦，为阴阳灾变之主要原因。^⑤

八卦之气决定自然界和人类生活的命运，依“八卦之气”消息的规律而运动，则天下太平，反之，则必有灾异。《易纬·通卦验》云：

凡易八卦之气，验应各如其法度，则阴阳和，六律调，风雨时，五谷成熟，人民取昌，此圣帝明王所以致太平法。故设卦观象，以知有亡。夫八卦谬乱，则纲纪坏败，日月星辰失其行，阴阳不和，四时易政。八卦气不效，则灾异气臻，八卦气

应失常。

按：所谓“八卦之气”说源自《说卦传》，《说卦传》把八卦同四时、四正、八方位搭配。震、巽、离、乾、坎、艮已明言其方位，坤、兑虽未明言其方位，但根据文义及卦之排列次序，亦可知坤为西南，兑为正西。于四时，已明言兑为正秋，那么言外之意，处于四正方位的震则为春，离为夏，坎为冬。其详如下图：



关于“八卦之气”，《通卦验》云：

冬至四十五日，以次周天三百六十五日，复当卦之气，进则先时，退则后时，皆八卦之效也。……乾，西北也，主立冬。……坎，北方也，主冬至。……艮，东北也，主立春。……震，东方也，主春分。……巽，东南也，主立夏。……离，南方也，主夏至。……坤，西南也，主立秋。……兑，西方也，主秋分。

《通卦验》坎卦卦气云：

坎北方也，主冬至，夜半黑气出，直坎，此正气也。气出右，天下旱。气出左，涌水出。坎气不至，则夏至大寒而雪，涌泉出，岁多大水，应在其冲。坎气见立春之分，则水汽乘出，坎为沟渎，于是岁多水灾，江河决，山水涌出。坎气退，则天

下旱。

这是说，冬至夜半，坎卦用事，黑气始出。因为坎居北方，配五行，其气为黑，此是正常的气候。如果坎气出于大雪的节气，必有大旱，此即“气出右，天大旱”；如果出于小寒的节气，即“气出左，涌水出”。按卦气图式，大雪居冬至右，小寒居冬至左，故有此说。如果冬至时，坎气不至，到夏至时必有大寒雨雪：“应在其冲”，谓与冬至相对的夏至节气，受灾害，而且此年多水灾。如果坎气见于立春之时，此年更要发大水。如果坎气流出，见于立冬或霜降之时，此年必大旱，此即“坎气退则天大旱”。

当论其他七卦的卦气也是这种体例。如艮卦居东北，主立春，其用事时，鸡鸣黄气出，这是正气。如果出于大寒之时，则万物丧；出于惊蛰之时，则山崩涌水出。总之，八卦之气不按时而出，或早或晚，侵犯了其他卦所管的节气，必有灾异。《通卦验》说：“夫卦之效也，皆指时卦，当应他卦气，及至其灾，各以其冲应之，此天所以示告于人者也。”这就是说，八卦之气按时而应，则有正常之卦效；若他卦相侵，就发生灾异，发生冲突，这就是对八卦正常效应的“否定”。

关于十二消息卦卦气的效验，《通卦验》云：

夏三月，候卦气，比不至，则大风折木发屋，期百日二旬，地动应之，大风，期在其冲。

“候卦气”指乾、姤、遁，主夏季三月。此三卦卦气不按时而至，必有狂风暴雨，过一百二十日，到冬季三月，既有兵荒，又有地震。所以接着又说：“春三月，一卦不至则秋蚤霜，二卦不至则雷不发蛰，三卦不至则三公有忧，在八月。夏三月，一卦不至则秋草木早死，二卦不至则冬无水，人民病，三卦不至则臣内杀，三公有縗经之服，崩，以三月为期。”这是说，卦气不效，天灾人祸接连而起。^⑥为什么卦气不效？它说：

《易》：夫妇无别，大臣不良，则四时易；政令不行，白黑不别，愚智同位，则日月无光，精见五色。此离坎之应也。皆八卦变之效也。故曰八卦变象，皆在于己。^⑦

这是说，八卦之气，阴阳定位，相互消长，各有联系与区别，如坎卦用事，黑气始出，这是正常气候。如“白黑不别”，坎卦错位错时，不按位按时而进行，则八卦变效，而“日月无光，惊见五色”。所谓“日月无光”，即非“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉”。所谓“惊见五色”，即言八卦变效，则将不见日月之明，而见五色矣。《左传·昭公元年》引医和曰：“天有六气，降生五味，发为五色，征为五声。淫生六疾。六气曰阴、阳、风、雨、晦、明也。分为四时，序为五节，过则为菑；阴淫寒疾，阳淫热疾，风淫末疾，雨淫腹疾，晦淫惑疾，明淫心疾。”其在人事亦然。在家庭，“夫妇无别”，职位爱憎错乱；在国家，君臣无别，大臣不良，君不君，臣不臣，人伦错乱，其结果亦必“四时易”，“八卦无效”而“日月无光，惊见五色”，则灾祸至矣。《汉书·五行志》列举灾异现象，如：

(1) 春秋桓公十四年八月壬申，御廪灾。董仲舒以为先是四国共伐鲁，大破之于龙门。百姓伤者未瘳，咎怨未复，而君臣俱惰，内怠政事，外侮四邻，非能保守宗庙终其天年者也，故天灾御廪以戒之。

(2) 春秋成公十六年正月，雨，木冰。刘向以为冰者，阴之盛而水滞者也。木者少阳，贵臣卿大夫之象也。此人将有害，则阴气胁木，木先寒，故得雨而冰也。

(3) 春秋桓公十一年秋，宋大水。董仲舒以为时鲁、宋比年为乘丘、鄆之战，百姓愁怨，阴气盛，故二国俱水。

纬书中叙灾异之事极多，关于后党及女谒者，如：

虹不时见，女谒乱公。（《易纬·通卦验》）

聪明蔽塞，政在臣下；婚戚干朝，君不觉悟，虹霓贯日。（《易九厄谶》）

岁星入月中，相以后党之潜出。（《春秋纬·文耀钩》）

荧惑守营室，专于后妃。（同上）

填星守须，后君专政，女谒横行。（同上）

主势集于后族，群妃之党横僭为害，则日盈。（《春秋纬·运斗枢》）

后党擅权，月生芒。（同上）

彗星出织女，女主之党反。（同上）

后妃专则日与月并照。（《春秋纬·感精符》）

关于权臣宵小者，如：

偏任权柄，大臣擅法，则日有黑字。（《春秋纬·文耀钩》）

荧惑守天纪，幸臣执权，有兵起，王者有忧。（同上）

关于变乱，如：

荧惑犯翼，若守之，天下大乱，车骑无迹，四海匈匈。（1）

荧惑入卷舌，若守之，天下大旱，有兵起。

填星犯箕，若入宫中，天下大乱，兵大起。

填星守天纪，有兵起，王者有忧。

慧入斗，辰守房，天庖虚，狼狐张，期八年，王伯起，帝王亡，后党嬉。（以上均《春秋纬·文耀钩》）

五星斗，天子去。

君杀妻诛而天下笑。（以上均《春秋纬·合诚图》）

二、周易的“否定之否定律”

从以上八卦及十二消息卦灾变说内容，可知它所揭示的逻辑意

义，首先说明的，是逻辑的运行有两类：一是，顺乎“天常”，它就是“正气”。“太一出两仪，两仪出阴阳。阴阳变化，一上一下，合而成章。浑浑沌沌，离而复合，合则复离，是谓天常。……万物所出，造于太一，化于阴阳。萌芽始震，凝寒以形。形体有处，莫不有声。”^⑧这也就是说：在卦气中“正气”运行的逻辑规律是“阴阳和，六律调，风雨时”，即对立统一律，它便是一年四季气候的变化合乎“天常”，是正常的卦气运行；另一类，则为反乎“天常”的卦气运行。因“天地之常，一阴一阳。阳者天之德也，阴者天之刑也。迹阴阳终岁之行，以观天之所亲而任。……天之少阴用于功，太阴用于空。人之少阴用于严，而太阴用于丧。丧亦空，空亦丧也。是故天之道以三时成生，以一时丧死。死之者，谓百物枯落也；丧之者，谓阴气悲哀也。天亦有喜怒之气、哀乐之心，与人相副。以类合之，天人一也。春，喜气也，故生；秋，怒气也，故杀；夏，乐气也，故养；冬，哀气也，故藏。四者天人同有之。有其理而一用之。与天同者大治，与天异者大乱”^⑨。当“乱气”出，逆乎“天常”，越出“正气”一年四季逻辑运行之正常轨道，因“阴侵阳”而生灾异。此则为“否定之否定律”的逻辑运行。

何以卦气的灾变即形成“否定之否定律”？如剥卦，它属于消息卦，由于它按一年春夏秋冬四季变化正常时序运行，剥阴气上达，则陨霜以降，寒气以杀，万物成形。也就是说，因为剥气的霜寒，杀死虫害，次年农作物才能生长繁茂。气之寒温与农作配合。如泰卦䷊，“《象》曰：天地交，泰。”即“阴阳和，六律调，风雨时”，此即对立统一律。可是，属于杂卦的蒙卦，它的蒙气（阴气）就是“乱气”，乱气遮住了太阳，此即“阴侵阳”。因“阴侵阳”，则剥阴不能上达，寒霜不能因时而降，虫害不除，便产生严重的灾害。是知，“乱气”与“正气”是矛盾的，因矛盾对立，两气一为正，一为反。由“正气”变为“乱气”，即由“正”而“反”。因“乱气

干扰破坏”（否定）“正气”，两气不能由“正——反”联系而“合”；如否卦䷋，“《象》曰：否，天地不交，否。”“《象》曰：‘否之匪人，不利君子贞大往小来’，则是天地不交，而万物不通也；上下不交，而天下无邦也。内阴而外阳，内柔而外刚，内小人而外君子。小人道长，君子道消也。”

所谓“否”，即有闭塞不通之义，与泰之通适相反。而否卦与泰卦之不同，即在内、外卦位置之不同。否卦以坤为内，乾为外；泰卦以乾为内，坤为外。因此，否卦即“天地不交”，而象征为匪人的现象，象征“小人道长，君子道消”。这是与泰卦完全不同的概念。两气因乱气否定正气，即由“正——反”而“反”（非合），使气候失常而生灾变。即在逻辑过程之第三式两气不能统一，而形成“否定之否定”，即“反”。

兹就六十四卦中表述“否定之否定律”者，举例以明之：

（一）复卦䷗

复卦的内卦——震䷲

（1）初九：不远复，无祇悔，元吉。

复的前一卦为剥，剥的上九一阳被剥落，然后一变而一阳生于下而成复。是失之不远而回复，故曰“不远复”。象征君子有过失，知过即改，很快就回复正道。

（2）六二：休复，吉。

当初九阳长，六二退而休（息）之，使复者得伸。志在顺应大势所趋，谦退从阳，此“里仁”之美也。

（3）六三：频复，厉，无咎。

六三失位不中不正，处震䷲之极，而无主见，当阳长阴消之时，是拒抑退，无所适从，忧虑焦急，故屡复屡反，屡反屡复，动摇不定。屡失固危且厉矣，如知其危厉而振奋，则无咎。

复卦的外卦——坤䷁。

(1) 六四：中行独复

四居群阴之间，故曰“中行”，独自应初，故云“独复”。以阴居阴，柔弱之甚，而能独复，其志可谓从善，从善即从道也。

(2) 六五：敦复，无悔。

敦，厚也。六五处坤为厚载，居中得中。当初九阳复之时，虽体柔居刚，无应失位，以至尊之身而迎复，故有悔。但以中道自省，或迎或守，动不失中，故“无悔”。

(3) 上六：迷复，凶，有灾眚。用行师，终有大败。以其国君凶，至于十年不克征。

上六以柔居阴，处坤体之极，高而与下无应，群下皆已复，独不知初九之已复，谓之“迷复”，故凶。灾，天灾，害之自外来者；眚，人祸，祸之由我生者。天灾人祸集于一身，故曰“有灾眚”。复卦上卦坤，坤为众为师；下卦震，为动为行，故有行师象。国君谓初也。受命复道，为从下升，今上六行师，王诛必加，阳长阴消，故大败，凶也。坤数十，十年之象也。阴迷坎临，故“十年不克征”。

复卦六爻，初九失之不远即复，元吉，正也。六二谦退而不迎复，反也。六三屡复屡失，厉而无咎，合也。此内卦三爻之由正、反而合也。六四处阴中，应初而独复，正也。六五至尊而迎复有悔，反也。上六迷而不复，凶，反也。复卦由初至五，皆复，至上六则迷而不复，此为对立。内卦三爻由正、反而合，外卦由正、反而反，亦由肯定、否定而“否定之否定”也。其界定上六“有灾眚”：“灾，害之自外来者；眚，人祸，祸之由我生者。”其行师受诛而大败，此“否定之否定”比之水旱、地震等自然灾祸，及杂卦“阴侵阳”，如臣之弑君等犹有过之也。

(二) 无妄卦

无妄卦的内卦——震

(1) 初九：无妄往，吉。

无妄卦六爻皆以阳刚能循自然客观规律的正道运动为义。无妄内卦为震，震为动，为往。初九以刚居刚，位得其正，“刚自外来而为主于内”，故可以往，往则吉。何楷：“此爻足蔽无妄全卦。震阳初动，诚一未分，是之谓无妄。以此而往，动与天合，何不吉之有？”

(2) 六二：不耕获，不菑畲，则利有攸往。

耕，春耕也。获，秋敛也。菑畲，《释文》：“马云：‘菑，田一岁也。畲，田三岁也。’”徐芹庭：“农民种田，第一年垦的荒地称菑，连垦三年成为熟地称畲。人之有妄，在于期望，‘不耕获’，不方耕即望其获也。‘不菑畲’，不方菑，即望其畲也。此皆谓：‘明其道，不计其功也。’则利有攸往。”朱熹：“（六二）柔顺中正，因时顺理，而无私意期望之心，故有不耕获，不菑畲之象。言其无所为于前，无所冀于后也。……如是，则利有所往矣。”

(3) 六三：无妄之灾，或系之牛，行人之得，邑人之灾。

六三处下体震动之极，以阴居阳位，不中不正。《系辞传》：“三多凶……其柔危。”故有无妄之灾。下段爻辞以事喻理，“或系之牛”，是说不知道谁将牛系在这儿了，后来有路人将牛牵走了，走失了。牛的主人问邑人，以为邑人牵去了。这叫“行人之得，邑人之灾”。此所谓“无妄之灾也”。有灾，但不是应得之灾。胡炳文：“匪正有眚，人自为之也。无妄之灾，天实为之也。六爻比无妄，三之时，则无妄而有灾者也。”

无妄卦的外卦——乾☰

(1) 九四：可贞，无咎。

“可贞，无咎。”九四以刚居阴位，居不得正，下又无应。尚秉和：“阳遇阳（按：遇初九）则窒，下又无应，不宜于动。”也就是说，以九四的条件说，它仅能固守不动（不可有为），才可以无咎。

(2) 九五：无妄之疾，勿药有喜。

九五阳刚中正，以居尊位，下应六二，亦中正而相感相合，无咎之至也。如是而有疾，乃无妄之灾，不当得而得者也。但无咎之疾不足为患，故勿药自愈。

(3) 上九：无妄行，有眚，无攸利。

上九是刚爻，刚为实，实而不妄，故称“无妄”。但上九以刚居阴位而应九三，又居一卦之极，既居终极，已无处可往。朱熹：“上九非有妄也，但以其穷极而不可行也。”无妄未有不可行者，以时位俱穷，且不当位，则不可行。不可行而行，故“有眚，无攸利”。《象》曰：“‘无妄’之‘行’，穷之灾也。”穷义同极，穷极必反，反无妄成有妄。妄，灾也。

按：六三、上九皆言“无妄”之“灾”。无妄何以有灾？《杂卦传》：“无妄，灾也。”刘百闵：“灾，郑本作裁。”《说文》：“天火曰裁。”籀文作灾，古文作𡇗，重文作灾，谓天火也。引申为凡“害”之称。无妄，无害也；无妄而有害，灾也。《左传·宣公十六年》：“凡火、人火曰火，天火曰灾。”故灾，天火之也，非人火之也。无妄之火，天火之，非人火之，故为灾。天火之灾，乃出自偶然，因其非循乎“天常”而运动，故所得第三式非“合”、非“统一”也。

无妄卦六爻，初九阳刚得位，循“天常”而运动，曰吉，正也。六二柔顺中正，因“时”顺理而运动，曰利，反也。六三不中不正，无妄而有灾，反也。此内卦三爻由正、反而反也。九四居不得正，固守不动，可无咎，正也。九五应六二而得无咎之疾，反也。上九失位而居终极，时位俱穷，动而有眚不利，反也。内卦之六三，外卦之上九皆为“反”，皆言“灾”，皆“天火之灾”，此即正、反、反，即“否定之否定律”。

(三) 史墨说

《左传·昭公三十二年》记载：

赵简子问于史墨曰：“季氏出其君，而民服焉，诸侯与之；君死于外而莫之或罪，何也？”对曰：“物生有两、有三、有五、有陪贰。故天有三辰，地有五行，体有左右，各有妃耦，王有公，诸侯有卿，皆有贰也。天生季氏，以贰鲁侯，为日久矣。民之服焉，不亦宜乎！鲁君从其失，季氏世修其勤，民忘君矣。虽死于外，其谁矜之？社稷无常奉，君臣无常位，自古以然。故《诗》曰：‘高岸为谷，深谷为陵’。三后之姓于今为庶，主所知也。在《易》卦，雷乘乾曰大壮䷡，天之道也。”

这是说，季氏是鲁国的大夫，赶走了鲁君取而代之，百姓不仅不反对，而且还拥戴季氏。赵简子就此问询于史墨。按照《周易》理论，在国家层次，君臣之间，位虽有尊卑之分，但臣侍君以忠，君待臣以礼，两者应为一体。而史墨则首先指出：“物生有两”，“鲁君从其失，季氏世修其勤”，“天生季氏，以贰鲁侯，为日久矣”。也就是说，鲁国政坛早已一分为二。君与臣、贵族与庶民为二，为矛盾对立。证诸虞、夏、商三王的后代已成为庶民，可见贵族与平民的地位并不是永久不变的。故称“社稷无常奉，君臣无常住”。再从自然现象看，高陵可以变为深谷，深谷也可变为高陵，说明一切事物都可以一分为二，它是变。君臣矛盾，季氏采取斗争的手段赶走鲁君取而代之，在史墨看来，这是合乎天道的规律。不过，对这个“天道”，史墨引《易》书大壮䷡的卦象以论之。大壮的内卦是乾䷀，外卦是震䷲。乾为天，震为雷，其象是雷乘驾于天之上，即喻臣篡君位。雷本来是在天之下震动的，现在却乘驾于天之上，史家多指出这是“反常”而发生了对立面的相互转化，是“违反常规的对立面的转化”^⑩。然则，究竟何者始为“常”？因大壮卦四阳二阴，程颐：“大壮，阳之壮盛也。……四阳刚长盛壮已过中，非君子之道壮盛也。”郭雍：“壮不知止，小人之壮也。君于之壮则有止。”此皆说明《周易》乃以“一阴一阳之谓道”，亦即以“合二而一”的

“一”为“合”、为正、为中、为常；而史墨解析季氏篡位，则以“一分为二”的“否定之否定律”为“天之道”，为“正”、为“常”，非也。这是历史上对两律不同的价值判断。故董仲舒指出：

凡物必有合。合，必有上，必有下，必有左，必有右，必有前，必有后，必有表，必有里。有美必有恶，有顺必有逆，有喜必有怒，有寒必有暑，有昼必有夜，此皆其合也。阴者阳之合，妻者夫之合，子者父之合，臣者君之合。物莫无合，而合各有阴阳。阳兼于阴，阴兼于阳，夫兼于妻，妻兼于夫，父兼于子，子兼于父，君兼于臣，臣兼于君。君臣、父子、夫妇之义，皆取诸阴阳之道。君为阳，臣为阴；父为阳，子为阴；夫为阳，妻为阴。阴道无所独行，其始也不得专起，其终也不得分功，有所兼之义。是故臣专功于君，子兼功于父，妻兼功于夫，阴兼功于阳，地兼功于天。^①（按：此所谓“兼功”，即“双赢”也。）

由这段话，可见，它是对对立统一律的价值肯定。而且说明“天道”阴阳合，为双赢；阴阳分，则非常。董仲舒鉴于舍合而分，形成灾变，灾变的结果，乃人的悲剧。因此，进而提出“天人相应之原理”。根据历史事实，说明灾变是对统治者的示警，统治者应明鉴天威，而明善心以返道，即从灾变之道而返回天道，“三统”即例也。《史记·封禅书》谓：

秦始皇帝既并天下而帝，或曰：“黄帝得土德，黄龙地螾见。夏得木德，青龙止于郭，草木畅茂。殷得金德，银自山溢。周得火德，有赤鸟之符。今秦变周，水德之时。昔秦文公出猎获黑龙，此其水德之瑞。”于是秦更命河曰“德水”，以冬十月为年首，色上黑，度以六为名。音上大吕，事统上法。

（汉）孝文帝……即位十三年。……鲁人公孙臣上书曰：“始秦得水德，今汉受之，推终始传，则汉当土德，土德之应黄

龙见，宜改正朔，易服色，色上黄。”此即“三统论”。据董仲舒云，三统即黑统、白统、赤统。其所以成为三统，依“五德终始说”，即“五行说”，系“当十二色宜顺四而相复”，即谓十二色中，每隔四色即出现一正色，随即形成正黑统、正白统与正赤统。以三代言，夏尚黑、殷尚白、周尚赤。依此说法，是表示“天子命无常，唯命是德庆”，所以，受命者“咸作国号，迁宫邑，易官名，制礼作乐”。三统说的理论根据，即“天人合一”：

天亦有喜怒之气、哀乐之心，与人相符。以类合之，天人一也。春，喜色也，故生；秋，怒气也，故杀；夏，乐气也，故养；冬，哀气也，故藏。四者天人共有之。有其理而一用之。与天同者治，与天异者大乱。故为人主之道，莫明于在身之与天同者而用之，使喜怒必当义乃出，如寒暑之必当其时乃发也，使德之厚于刑也，如阳之多于阴也。（《春秋繁露·阴阳义》）

此即“天道与人道一致论”。董仲舒认为，由于“天人合一”，所以，很多灾异是应该视为上天对统治者的示警。《春秋》书日食星陨、山崩地裂、鹑退鸛巢等灾异，其用意就是“以此见悖乱之征”，警告统治者，“欲其省天谴而畏天威，内勤于心志，外见于事情，修身省己，明善心以反道者也”（《春秋繁露·二端》）。在这方面说得较为透彻的，乃是汉元帝时的翼奉，他于初元二年地震时下诏求言之际，奏曰：

天地设位，悬日月，布星辰，分阴阳，定四时，列五行，以视圣人，名之曰道。圣人见道，然后知王治之象，故画州土，建君臣，立律历，陈成败，以视贤者，名之曰经。贤者见经，然后知人道之务，则《诗》、《书》、《易》、《春秋》、《礼》、《乐》是也。《易》有阴阳，《诗》有五际，《春秋》有灾异，皆列终始，推得失，考天心，以言王道之安危。（《汉书·翼奉

所以，萧公权认为这番话是“天人相应的基本原理”^⑩。

三、唯物辩证法的“否定之否定律”

唯物辩证法有三大规律，即质量互变律、对立统一律与否定之否定律。列宁认为，对立统一律的矛盾有两方面，这两方面既是对立的，又是统一的。由于互相统一，因而具有同一性；由于互相对立，同时又具有斗争性。所谓矛盾的同一性，是指双方互相联结、互相贯通、互相渗透、互相依赖；所谓矛盾的斗争性，是指矛盾双方的互相对立、互相排斥、互相否定、互相克服。矛盾的二重性不可分割，但列宁指出：“对立面的统一（一致、同一、均势）是有条件的、暂时的、易逝的；相互排斥的对立面的斗争则是绝对的，正如发展、运动是绝对的一样。”^⑪因为“矛盾的斗争贯串于过程的始终，并使一过程向着他过程转化，矛盾的斗争无所不在，所以说矛盾的斗争是无条件的、绝对的”^⑫。

黑格尔认为，所谓“否定之否定”即肯定，在逻辑学中，它是辩证三联式正命题、反命题、合命题程式中的第三式。在辩证法发展的三阶段，唯物辩证法基本上承袭了它。但第三式“否定之否定”的内涵却不同。因为马克思批判了黑格尔辩证第三式的“否定之否定”，认为它只是一个“唯一的肯定”；而他的“否定之否定”自然不是“唯一的肯定”。是什么呢？“唯一的否定”。因此，马列学者为“否定之否定”所下的定义是：“一切的事物在其发展中，都要暴露其自身的对立、否定，在以后继续的发展中，更要扬弃这否定，否定这否定；而结果，这对立的因素，综合为更高级的统一，统一在新的状态中。这统一，又在向前的发展中表现它自身的否定，而又更新的扬弃它自身。可是，我们不能把否定的否定了解为单是连续不断的进化，单是由一事物转变为别一事物，这个转变是要经过

连续过程的中断，即经过飞跃（即突变）而实现的。”^⑤故唯物辩证法的第三式不是肯定，而是“唯一的否定”。

由于“否定之否定”内涵不同的界定，它便产生辩证运动两种不同的发展形式。因为，按照黑格尔，他的“否定之否定”，乃是理念自己把自己一分为二，由肯定过渡到自己的对立面——即否定，再否定自己的对立面而过渡到“否定之否定”，这个“否定之否定”的否定性，“作为自身扬弃的矛盾，是第一个直接性，即单纯普遍性的恢复；因为他物的他物，否定的否定，直接就是肯定的、同一的、普遍的”^⑥。也就是说，理念过渡到事物，再由事物回归到理念，这就旋绕成一个圆圈。黑格尔说：“认识是从内容到内容向前转动的。首先，这种前进是这样规定自身的，即：它从单纯的规定性开始，而后继的总是愈加丰富和愈加具体。因为结果包含它的开端，而开端的过程以新的规定性丰富了结果。普遍的东西构成基础，因此不应当把进程看作是从一个他物到一个他物的流动。绝对方法中的概念在他的他有中保持自身；普遍的东西在以后规定的每一阶段，都提高了它以前全部内容，它不仅没有因它的辩证的前进而丧失什么，丢下什么，而且还带着一切收获和自己一起，使自身更丰富，更密实。”也就是说：“科学表现为自身旋绕的圆圈，中介把末尾绕回到圆圈的开头：这个圆圈以此而是圆圈中的一个圆圈；因为每一个别的支节，作为方法赋予了灵魂的东西，都是自身反思，当他旋回到开端时，它同时又是一个新的支节的开端。”^⑦这就是理念运动的形式。

但是，马、列所说辩证的运动形式，因为它运动的第三环节否定之否定表现为“唯一的否定”，所以，它的运动形式绝不是“向出发点的复归”。他们认为由否定之否定规律揭示的事物从肯定到否定，再到否定之否定的周期性发展过程，从内容上看，说明事物的发展是由事物内部矛盾所引起的自我发展、自我完善的过程；从方

向道路上看,说明事物的自我发展是一个螺旋式上升、波浪式前进的过程。因为,列宁说过:“发展是按螺旋式而不是按直线式进行的。”^⑧而所以它是螺旋式上升的形式,那是因为,“唯物辩证法指明否定之否定规律的两方面意义:一方面它表明了发展是对立面的统一;另一方面又说明它是通过对对立面的斗争的前进过程;每一次否定都是经过对立面的斗争克服了前一发展阶段或者一个发展环节的消极的东西并继承和发展了其中的积极的因素。因此,发展的第三阶段或第三环节,绝不是简单地综合了或调和了前两阶段的内容,而是克服了前两阶段的一切消极的东西,并把一切积极的因素提升到更高的阶段,使之成为更高级的新事物的内容的组成因素”^⑨。

因此,依辩证唯物论者的说法,从整体看,唯物辩证法三大规律每一条都是事物发展的普遍规律,这是它们的共同点。从个别看,质量互变律揭示运动发展的两种基本状态及其相互转化,反映了事物一般运动的内在形式。对立统一律揭示事物运动发展的源泉和动力,反映了事物运动的本质;否定之否定律揭示事物螺旋式上升(波浪式前进)运动的全过程,反映事物的发展是由简单到复杂,由低级到高级的辩证运动。但三大规律乃以对立统一律为核心,这个核心就是矛盾斗争。毛泽东认为,“凡事都是一分为二的”,斗争是长期的,“要到阶级完全消灭,斗争才会止息了,旧的社会斗争止息,新的社会斗争又起来了,总之,按照唯物辩证法,矛盾和斗争是永远的,否则不成其为世界”。^⑩

四、周易“否定之否定律”的特点及定位

依前所述,《周易》三律,从名称上看,它与唯物辩证法的三律完全相同。但两者内涵则不同。

先说明《周易》“否定之否定律”的特点:

(一)“阴侵阳”

《周易》否定之否定律交往的双方为“乱气”与“正气”，“乱气”和“正气”虽一为杂卦，一为辟卦，是为对立，但双方仍同属六十四卦之一，可以构成圆圈，是又有联系。故它们的关系是既联系，又对立。不过，《易纬》作者说明双方的矛盾关系，用词显然不同。一般卦爻的矛盾关系，用词都是“相推”或“相感”。所谓“相推”，乃“递相推移”，如日月，“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉”。这“相推”，乃“代明错行”，是一种交替的关系。所谓“相感”，就是“相互交感”，《易·泰》云：“天地交而万物通，上下交而其志同。”用这些词来说明矛盾统一，即意味其矛盾关系的纯正性，这种关系是有异亦有同，异同之间有其联系。可是《易纬》作者说明“否定之否定律”中“乱气”与“正气”矛盾关系的用词，不是“相推”、“相感”，而是“阴侵阳”，这个“侵”字在双方关系中就显然与日月“相推”不同。《辞源》：“侵，犯也，迫害也。”《国语·楚语》：“无相侵渎。”《穀梁传·襄公二十四年》：“五谷不升，谓之大侵。”这是说，“侵”就是“侵犯”，属于一种“迫害性”的行为，而岁之灾害，如“五谷不升”，亦谓“侵”为“凶”。是知，这个“侵”字与列宁讲唯物辩证法用“斗争”二字说明矛盾双方的关系，是相同的。“侵”或“斗争”，乃是一种激烈的迫害性，即“过中”的行为，它有不是你死我活，就是我死你活，有毁灭对方存在、不留情面的意义，故称为“否定”，如季氏篡位，赶走鲁君取而代之即是。因此，用这种手段加诸对方，它的结果，对立双方一方否定另一方的存在，便构成灾变。自然界的灾变，如水灾、旱灾、地震，以及人事方面以臣弑君，以子弑父等等，它是通过毁灭对方，是把对立双方的关系彻底决裂，这种否定性，可以说就是“斗争”。此“阴侵阳”（否定）之为“斗争”，是不可讳言或否定的。

（二）《周易》“否定之否定律”的定位

“阴侵阳”（一）

又顺(1)《周易》否定之否定律与《周易》其他两律的异同。《周易》质量互变律及对立统一律两者与《周易》否定之否定律的不同，就在三段论的第三式。因为，质量互变律及对立统一律的第三式，都是一个“一”，这个“一”具有统一、肯定、中、均、平衡等意义。而且这个“一”，是“太极”中含有“一分为二”与“合二而一”的两个“一”的意义，亦即“一——多——一”后一个一，它与黑格尔辩证逻辑的第三式等同，亦如黑格尔所指出：“一分为二”的“一”，乃是理念自己把自己一分为二，由肯定过渡到自己的对立面——即否定，这是第二式。经由第二式再否定自己的对立面而过渡到第三式——“否定之否定”，这个“否定之否定”的否定性，作为自身扬弃的矛盾，是第一个直接性，即单纯普遍性的恢复。因为他物的他物，否定的否定，直接的就是肯定的、同一的、普遍的。这个第三式，也就是“合二”之后的“一”。

而《周易》的“否定之否定律”则不同。因为，《周易》二律——对立统一律与质量互变律，它都表述日月运行的普遍性规律，亦如《易纬》所述，它是一年四季气候的变化符合于卦气的顺序，即符合十二辟卦的卦气效，它是阴阳调和（合），天下太平。也就是说，它是宇宙运行的普遍性规律，具有必然性、正常性。须知，必然性的对立面是偶然性，正常性的对立面是非正常性。而《周易》的“否定之否定律”，就是两律必然性与正常性的对立面，它具有偶然性与非正常性。它之所以具有偶然性与非正常性，就因为它的第二式是“阴侵阳”，它与唯物辩证法的第二式相同，具有“斗争”的意义。“斗争”乃否定对方而不联系对方，乃双方关系的彻底决裂。斗争表现于第三式，不是“合”，乃是“反”，乃是爆裂的“灾变”，即“否定之否定”。

(2)《周易》“否定之否定律”与唯物辩证法之异同。《周易》否定之否定律与唯物辩证法的第三式，均为否定之否

定，均为“斗争”，这是同。但二律在辩证发展全程定位意义上则又不同。因为，《周易》否定之否定律，它的全程是“肯定”、“否定”、“否定之否定”；而唯物辩证法认为第一式的“肯定”，乃“一”，一分为二始有第二式的否定。但这个“一”，只是运动的静止状态，即两种对立物的同一性；静止是相对的，暂时的特殊形态。“无论什么事物的运动都采取两种状态，相对地静止的状态和显著地变动的状态。两种状态的运动都是由事物内部包含的两种矛盾着的因素互相斗争引起的。”^②因此，第一式的“肯定”，本身就是包含着斗争。由第一式、第二式到第三式，都是斗争，所以说，“对立的互相排除的斗争则是绝对的”^③。而且，由第一式一分为二过渡到第二式的“否定”，再转化到第三式的“否定之否定”，即不再回复到自己的直接性——肯定，而经由第三式再自己一分为二，向前发展，成为一个螺旋式的过程。所以它的全过程是“正——反——反”，“正——反——反”……而螺旋式不断上升，也就是不断的分裂与否定。因此，他们说，矛盾充塞乎宇宙，斗争复斗争，人类的一部历史，就是一部阶级斗争史。而在《周易》的否定之否定律，它第一式“一分为二”的“一”，并不只是暂时性的静止，而是“太极”，是永恒的“一”；它的第三式“否定之否定”，也只有偶然性、非正常性，并且仍将归于“肯定”，并不像唯物辩证法那样把“否定之否定”视为具有必然性、普遍性与绝对性。因在《周易》理论立足点，就是把“否定之否定律”视为宇宙间灾难的根源；而对立统一律则为宇宙间幸福的根源。前者为凶，后者为吉。也就是说，《周易》天人合一理论的立足点，就是排斥斗争，是在排斥斗争的基础上用环来象征一年四季，它以对立统一律为运动形式，这是“常”。“天地之常，一阴一阳。阳者天之德，阴者天之刑也。”“否定之否定律”只是偶然间有“乱气”闯入，打乱正常运动的顺序，这种打乱，是“天之刑”，是暂时的，“暴雨不终朝”，灾变多属强烈而短暂的过

程，经过短暂的灾变后，仍然再度回归自然，回归“太极”的“一”。就拿一年四季的气候讲，一年四季春夏秋冬，周而复始，在长远的历程上，其中虽有灾变，而且成为巨大的祸害，但巨大的灾害毕竟是局部的、短暂的，巨祸忽逝，甚至令人遗忘，在意识上总会觉得一年四季气候变化规律，虽千万年亦不变。此即“对立统一律”的绝对性。其实，非无变也，其变若环。再以人事方面说，臣篡君位，虽为朝廷之巨变，但朝代体系多不变，而文化体系则更长期延续达数千年而不中断者。故《周易》否定之否定律，它的定位为偶然性、非正常性者，原因在此。只有对立统一律的“合”、“仁”、“中”，才是“恒久之道”，才具有普遍性与绝对性。

五、黑格尔论灾变

黑格尔逻辑学理念，与《周易》逻辑学相同，他把对立统一律第三式，认为是均衡、中和、尺度，而非“唯一的否定”。所谓“尺度”，就是“执两用中”，不能“过与不及”，而是要有“限度”。“限度”即“尺度”，如果越过限度，就会导致灾难。

黑格尔在讨论质量互变时说：环的无限，尤其是量的无限进展的形式——即继续飞越界限而无力扬弃界限，并不断回到界限——常被认为是某种崇高的东西，一种神圣的贡献；在哲学中，这种进展同样也被看做是一个最后的东西。这种进展曾多方面供浮夸辞藻之用，这些词藻每每被惊叹为崇高的作品。但是这种时髦的崇高，事实上并没有使对象伟大，倒不如说使对象逃掉了，它只是使主体吞噬这样巨大的量。这种在量的阶梯上升的高扬，仍然是主观的；在劳而无功之中，它自己承认并不更接近于这个无限的目标，它的贫乏也由此可见，要达到目的，当然必须另作打算。

在下面这类浮夸辞藻里，立刻就表现出这样的崇高会走到那里，止于何处。譬如康德的所谓崇高（《实践理性批判》结束语）：

假如主体以思想使自身高扬于它所占据的感性世界的地位之上，将联系扩张到无限大——联系到星辰以外的星辰，世界以外的世界，天体体系以外的天体体系，而且它们的周期运动，它们的开始和延续，在时间上也是无涯无际的。最远的世界总也还有一个更远的世界，无论回溯到多么远的过去，后面也总还有一个更远的过去，无论前推多么远的将来，前面也总还有一个更远的将来；想像穷于这样不可测度的遥远的前进，思想也穷于这样不可测度的想像；像一个梦一样，一个人永远漫长地看不出还有多远地向前走，看不到尽头，尽头是摔了一跤或是晕倒下去。

这种表达除了把量的高扬的内容压缩为描绘的丰富而外，值得称赞的地方，主要是它真实地指出了这种高扬如何终结。思想是穷了，终结是摔了一跤或晕倒下去。使思想穷而至于摔了一跤或晕倒下去的，不是别的，只是一个界限消灭了，又起来，又消灭，这种重复的厌倦，彼和此，彼岸和此岸，相互不断生灭，有的只是无限物想要主宰有限物而又不能主宰有限物那种软弱无力之感。^②

康德用另一种无限来与那种有关外在感性直观的无限相对立。

——（假如）个体回到他的看不见的自我；他的意志的绝对自由，作为纯粹的自我，与命运和暴政的一切恐怖对立；从纯粹自我最近的周围一开始，这些恐怖便自行消失；这个自我也同样使那似乎牢固的东西，世界复世界，毁为废墟，并且孤独地认识自己等于自己。自我在这种自己的孤独中诚然就是那个已达到的彼岸，它到了自己那里，是在自己那里，在此岸。绝对的否定性，在纯粹自我意识中，成了肯定和现在，而它在超过感性定量的前进之中却只是逃跑。但是这种纯粹自我既然是抽象而无内容地把自己固定起来，那么它也就是把一般的实有，即把自然和精神宇宙的充实内容作为彼

岸，和自己对立起来。它表现为无限进展之基础同样的矛盾，即回复到自身而同时又直接外在于自身，对它的他物的关系也就是对它的非有的关系；这种关系终于仍旧是一种企望，因为自我一方面把自己的无内容而又站不住的虚空固定下来，另一方面又把在否定中仍然现在的充实内容固定为它的彼岸。^②

前者为过，后者为不及。“子贡问：‘师与商也孰贤？’子曰：‘师也过，商也不及’。曰：‘然则师愈欤？’子曰：‘过犹不及。’”（《论语·先进》）因此，黑格尔说：

有人说上帝是万物的度（尺度）。它是构成古代希伯莱圣诗底主要有名的理念，在对上帝的赞美的圣诗中，主要地倾向于表示它曾经赋予一切界域：赋予大海，赋予陆地，赋予河流，赋予山脉，也赋予种种植物与动物的界域。依希腊宗教的教义，神底尺度，特别是在社会伦理方面，是为复仇女神所代表的。那个概念含有一通常的理论，即一切人事、富足、荣誉与权势，以及苦与乐，都有其一切限度，越此限度，即成坏灭。这一点在这里我通常称之为成功；假如量的增加超过某种程度，改变其性质，就变为灾难。^③

唯物辩证法“否定之否定律”冲过了中道的尺度，被视为灾难，原因即在乎此。

注释：

①参本书第三章第二节。

②朱伯崑：《易学哲学史》第一卷，蓝灯文化事业股份有限公司1991年版，第215~216页。

③同②，第168~169页。

④同②，第217页。

⑤同②，第216~217页。

⑥同②，第218~220页。

- ⑦同②，第220页。
- ⑧《吕氏春秋校释》，学林出版社1984年版，第255页。
- ⑨《春秋繁露义证·阴阳义》，中华书局1992年版，第340页。
- ⑩张其成：《易经应用大百科》，东南大学出版社1994年版，第62页。
- ⑪同⑨，第350~351页。
- ⑫萧公权：《中国政治思想史》（增订本），联经出版公司1982年版，第323页。
- ⑬列宁：《谈谈辩证法问题》，见《哲学笔记》，人民出版社1956年版，第365页。
- ⑭毛泽东：《矛盾论》，见《毛泽东选集》第一卷，人民出版社1991年版，第274页。
- ⑮北京大学哲学教研室组编：《马克思主义哲学原理》，北京大学出版社1984年版，第356~374页。
- ⑯黑格尔：《逻辑学》下卷，商务印书馆1966年版，第55~70页。
- ⑰同⑯，第549~551页。
- ⑱列宁：《哲学笔记》，见《列宁选集》第二卷，第584页。
- ⑲艾思奇：《辩证唯物主义讲课提纲》，人民出版社1957年版，第157~158页。
- ⑳毛泽东：《机关枪和迫击炮的来历和其他》，政大国际关系研究所1974年版，第307页。
- ㉑㉒同⑱。
- ㉓㉔同⑯，第一编，第245~248页。
- ㉕曹敏等译：《黑格尔哲学》，政工干校印行，第169页。

第四章 周易数理逻辑

传统易学一般都认为《易经》的构成，含有三个要素，即象、数、理。而邵雍则将其要素分而为四，即神、数、象、器。数，指奇偶二数，大衍之数，其所说的一分为二，二分为四，四分为八等，皆属于数的范畴。象，指阴阳刚柔之象，即一、--或三、☰等爻象和卦象。器指有形的实体，如他所说的天地、日月、水火、土石等。神，指变化的性能和根源。其实，邵雍所说的象，它是一个象征器的符号，如广义言象，则象、器可合而为一。而邵雍所说的神，就是指《周易》这部书所要讲的变异之理。因此，如果说它是三个要素，也是相通的。

邵雍在《观物外篇》说：

太极一也，不动生二，二则神也。神生数，数生象，象生器。

太极不动，性也。发为神，神则数，数则象，象则器，器之变，复归于神也。

这两段文字，是解释《八卦次序图》的。其以“太极”为一，认为“一”的本性不动，意在指“太极”为宇宙本体，为神，是静的。动则生二，有二，其变化则神妙莫测。“发为神，神则数，数则象，象则器，器之变，器复归于神。”等于说：一是不动的，动就一分为二，变成神，神就是二，就是神生数；数是象征象的，此“象”指卦爻，卦爻象征器，卦爻就是器；器是变动的，数与卦爻都象征器的变化，所以器乃复归于神。这就是说，数与卦爻均象征器，实二而一也。不过，卦爻与数虽同为象征器的符号，但在逻辑学上的

功能却是显著不同的。

因为历来的逻辑学，自亚里斯多德始，就采用了一些符号，如S、P、M代表主词、谓词、中词。不过这些仅是缩写，只能代表语法上的意义，未能表达符号的真正功能。现代逻辑学者有鉴于此，逐渐大量采用符号，遂产生了符号逻辑。逻辑符号应代表语言，因语言是反映人的思想的，但语言多义而模糊，容易导致误解，必须反映语言形式，才能免于失误。语言形式表达最清楚的，首推数学，逻辑学者认为数学上的推论，是以符号代表观念，以不同符号代表不同观念的关系，因此符号逻辑可称为数理逻辑，二者简直是异名同实，根本上没有区别。事实上可以说，数学是促成符号逻辑发展的动力。因为，符号逻辑的提倡者多是数学家，以数理原理来阐释，其中如罗素（Russel）等人，皆是以数理发挥符号逻辑的。再者，数学上的证明，是逐步演算检查，可以立刻发现，予以更正。这方面如用文字演绎就难以奏效。于是现代的逻辑学者乃采用数学的演算方式来组织逻辑的推论，以便使逻辑的推论也像数学一样能准确的演算。而《周易》这部书，它以象与数来表达逻辑学，从以符号代表的意义说，卦爻是符号，一、二、三等数字也是符号，因此，可以说，它是人类社会一部最早以符号表达逻辑思想的数理逻辑学，而且，它不只是反映一种逻辑思想，更反映一种通贯宇宙人与人、人与物运动的关系，及其理念与理想之深奥的思辨哲学，在远古的年代，而有如此宏观的著作，是很了不起的。

邵雍提出象与数的问题，实际上就是数学与逻辑的问题。因为，从符号逻辑的特质说，卦爻与数都是表达逻辑思想的符号，它是同。但，数字虽具备了数、量、面积、几何演算等优越的条件，可以充分表现逻辑思想，并通过演算而获得验证，这就是它的逻辑性。可是，卦爻符号逻辑仍是逻辑，是独立的，不必做数理学的副产品，它有它的理论，不必附丽数学的论证。亦因此故，卦爻与数字虽同为符号，

但卦爻这符号为《周易》作者赋予的意义，却并不以数学的意义为限。此即数与卦爻两者重大区别之所在。因为，逻辑的证明，并不完全依赖“量”和“数字”的性质而成立，相反，如果要寻求“数量”的一切本质而明了它的结构，则必须借助于最普遍的，适用于一切对象的特质，如人的行为交往关系、心理、德性、灾变等等，而这种特质也是哲学研究的范围，因此卦爻象征宇宙万物，仍有其独立的逻辑性，不必作数理学的副产品。而数学则非具逻辑性不可，《周易》筮数亦赋予逻辑学上特定的意义，其原因即在乎此。

关于“数生象”的问题，征诸《周易》原典，则有两种说法。《系辞传下》云：

古者包牺氏之王天下也，仰则观象于天，俯则观法于地，观鸟兽之文与地之宜，近取诸身，远取诸物，于是始作八卦。

《系辞传上》云：

圣人设卦观象。

此即谓，因观察而取象，非“数生象”也。又说：

大衍之数五十，其用四十九。……是故四营而成易（变易也），十有八变而成卦。……极其数，遂定天下之象。

《说卦传》：

参天两地而倚数，观变于阴阳而立卦。

此则皆言“数生象”。实则两说并不冲突，因数与象皆先有观察，然后经过创作者思考，始有数与象之产生。所谓数与象孰先孰后，均非原始创作者所言，则不足以视为定见。而由于神生数、数生象，象器又复归于神，则象数二而一也。

第一节 周易的筮数

在《周易》一书，所谓“数”，主要指筮数。因为，《周易》最

早原就是一部筮书，专供“卜筮人”据以操作筮法。古代占筮的记载，最早见于《尚书·洪范篇》：“择建立卜筮人，乃命卜筮。”“汝有大疑，……谋及卜筮。”“汝则从，龟从，筮从。”“卜”与“筮”是不同的。所谓“卜”，又叫“龟卜”，系指以灼烧龟甲的方式，根据龟甲灼后的裂纹而得兆，据兆以断问事的吉凶，故《说文》曰：“卜，灼剥龟也，象灸龟之形。一曰：象龟兆之纵横也。”龟卜之法自唐以后即已失传。所谓“筮”，又叫“占筮”。占筮法是以蓍草进行演算而得卦，通过分析所得卦的卦象和卦爻之辞而推断问事的吉凶，故《说文》曰：“筮，《易》卦用蓍也。”据《周礼》记载，《易》有三种，筮法则有九种。《左传》记卜筮有时用《周易》筮法，占九六，有时用另外两种易的筮法，占七八。到春秋时代，筮法还有几种，现在却只剩《周易》一种筮法，其他均已失传。现在《周易》的筮法保存在孔子所作《系辞传》，若非孔子把它记载起来，恐怕后来的人就无法知晓了。^①

所谓“筮法”，本质上就是数，称“筮数”。《系辞传》记载筮数的资料是这样的：

大衍之数五十，其用四十有九。分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四，以象四时，归奇于扚以象闰。五岁再闰，故再扚而后挂。

天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十。凡天地之数五十有五。此所以成变化而行鬼神也。

《乾》之策二百一十有六，《坤》之策百四十有四。凡三百有六十，当期之日。二篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也。是故四营而成易，十有八变而成卦，八卦而小成。引而伸之，触类而长之，天下之能事毕矣。

孔子记载以上资料，为了解筮法的珍贵文献，但深究其义，则均具《周易》数理逻辑的内涵。

一、大衍之数

关于“大衍之数五十，其用四十有九”。“大衍之数”，即用以进行占筮演算的蓍草数，总数是五十根，实际运算则用四十九根。“衍”与“演”字古通用。古人用蓍草算卦，称为“衍算”，亦即“演算”。

何以“大衍之数”是五十根？因为“凡天地之数五十有五”，所以有的易学家认为“大衍之数”并非五十，而应为五十五。《周易》称“大衍之数五十”，是“古书脱掉了‘有五’二字，后人不察，做出各种解释”。而《周易本义》则说：“大衍之数五十，盖以河图中宫天五乘地十而得之，至用以筮，则又止用四十有九，盖皆出于理势之自然，而非人之知力所能损益也。”汉人此说，必有所本。因为汉人将“五”当作生数之极，以“十”作为成数之极。“大衍之数五十”，很可能是据生数“五”与成数“十”相乘而出。

至于为什么在实际演算时，取出一根蓍草不用，只用四十九根呢？邵雍认为，五十减去四十九等于一的“一”，象太极，象太一。如前引《观物外篇》说：“太极一也，不动生二，二则神也。”“一者数之始而非数也。”就是说，一是太极，是整体的一，不是数而是宇宙本体。“一者数之始”，一分为二，有二，其变化始神妙莫测。金景芳说：“从太极开始谈宇宙的发展变化……‘分而为二以象两’，两是两仪，一对儿的意思，就是一分为二，这是辩证法。”

关于“分而为二以象两，挂一以象三，揲之以四，以象四时，归奇于扚以象闰，五岁再闰。故再扚而后挂”。

张其成综合孔颖达、朱熹、邵雍、陆象山等人的解释，指出：把用于演算的四十九根蓍草，在手中任意分成两份，以左手一

份象天，右手一份象地，此谓之“以象两”。而后从右手蓍草中取一根，置于左手小指间，用以象征“人”，连同左右两手象天地的蓍草，所谓“天、地、人”三才之道都有了。这就是“挂一以象三”的意思。完成了这套程序之后，以四根蓍草为一组，先用右手一组组分数左手的蓍草，然后以同样的方式，再以左手分数右手的蓍草。这样一组组分数完两只手中的蓍草，以象征四时。

分数完左右两手的蓍草后，每只手中的蓍草必有余数，或余一根，或余二、三根，或余四根。“奇”就是以四根蓍草一组分数完后的余数。扚，宋人解做“勒”，就是将左手蓍草的余数，置于左手无名指与食指间；将右手蓍草的余数，置于左手中指与食指间，以这余数象征日而成闰月，此即所谓“归奇于扚以象闰”。

前后两次闰月相去大约三十二个月，在五岁之中，故称“五岁再闰”，即五岁之中置两个闰月。

以四根蓍草为一组，一组组分数完后，这时两手蓍草的剩余数亦有一定规律：左手若余一根，则右手必余三根；左手若余两根，右手必余两根；左手若余三根，右手必余一根；左手若余四根，右手必余四根。这时，置于左手指缝间的剩余数（连同置于小指缝中象征人的那根）不是五根，就是九根。也就是说，这样分完后，去掉余数，左右手中的蓍草数还余四十四根，或四十根。

在这里，算是完成了以蓍草演算的第一道手续，古人称之为“一变”。尔后将两手的蓍草合在一起（四十根或四十四根）再分成两份，与第一次分时一样，将右手的蓍草取一根置于左手小指缝间，再用右手四四一组分左手的蓍草，随后以左手以同样方式去分右手的蓍草，其他手续亦同第一变，待第二变完成之后，两只手中的蓍草若左手余一根，则右手必定余两根；左手余两根，右手必定余一根；左手若余三根，右手必定余四根；左手若余四根，右手必余三

根。第二变后置于左手指缝的蓍草余数之和（连同二变开始时取出的那一根蓍草）不是四根就是八根。这时左右手的蓍草总数在去掉此余数四或八之后，还将有四十根，或三十六根，或三十二根。演算的第二道手续至此结束，此之谓“二变”。然后将两手的蓍草（四十根，或三十六根，或三十二根）再一次合在一起，尔后分成两份，仍取右手一根放在左手小指缝间，用右手四四一组先数左手的蓍草以四根为一组，一组组分数完后，其余数的处置亦完全同于一、二变。这时，左手若余一根蓍草，右手必余两根；左手若余两根，右手必余一根；左手若余三根，右手必余四根；左手若余四根，右手必余四根。其余数之和（连同开始从右手取出来在左手小指的那根），不是四根就是八根。第三变至此结束。三变之后，两手的蓍草总数去掉此余数四或八之后，将会出现下面情况中的一种：（1）或余三十六根，（2）或三十二根，（3）或二十八根，（4）或二十四根。

再以四除之（取四象之意），一爻遂定：

$36 \div 4 = 9$ （此老阳之数以一表示）

$32 \div 4 = 8$ （此少阴之数以一表示）

$28 \div 4 = 7$ （此少阳之数以一表示）

$24 \div 4 = 6$ （此老阴之数以一表示）

老阳少阳之数在本卦中皆以卦画（一）表示，老阴少阴之数皆以卦画（--）表示。在变卦中，老阳卦爻由阳（一）变阴（--），老阴卦爻由阴（--）变阳（一），其余少阴少阳不变。这就是“老变少不变”，此为占筮的一条重要原则。《周易》以变为占，故从老阳数“九”作为卦中阳爻的标志，以老阴数“六”作为卦中阴爻的标志。

关于“是故四营而成《易》，十有八变而成卦，八卦而小成”。

所谓“四营”，是指一爻的生成须经过四道程序的经营演算

才能得出。《周易集解》引陆绩注：“‘分而为二以象两’，一营也；‘挂一以象三’，二营也；‘揲之以四以象四时’，三营也；‘归奇于扚以象闰’，四营也。”“四营”的具体演算方法，一如上述。

经过“四营”，才能出来一变。要经过三变之后，才能得出一爻。一卦有六爻，故须“十有八变而成卦”。一卦由内外两个八卦之象组成，须有九变方可得三爻成内卦，内卦出，有了卦体的一半，故曰：“八卦而小成。”

和大衍之数对应的是小衍之数，小衍之数为 $1+2+3+4=10$ ，它是河图周围四个生数之和。^②

以上所述“筮法”的功能，就在通过数的演算而得出卦爻，而其演算原理，则亦涉及现代数学理论。

二、天地之数

关于“天数五，地数五，五位相得而各有合。天数二十有五，地数三十，凡天地之数五十有五。此所以成变化而行鬼神也。……天一，地二；天三，地四；天五，地六；天七，地八；天九，地十”。

这一段话的内涵，可表列如下：

	一变	二变	三变	四变	五变		综合
天数	一	三	五	七	九		25
天地数之合	$1+2=3$	$3+4=7$	$5+6=11$	$7+8=15$	$9+10=19$	55	55
地数	二	四	六	八	十		30

上表以数显示易理，有下列几点：

(一) 辩证逻辑的对立统一

所谓“天一，地二”，天地从数言就是奇一，偶二。从易理言就是阴阳，刚柔。也就是把自然数划分为两类，奇数叫做天，叫做阳，叫做刚；偶数叫做地，叫做阴，叫做柔。天地，阴阳，刚柔与奇偶是一样的。如同天代表奇数，地代表偶数，一三五七九是奇数，称作天数；二四六八十是偶数，称作地数。天与地，阳与阴，刚与柔，奇与偶均有对立、矛盾、相反义。“相得而各有合”，自汉、唐以至于宋的讲《易》者，多数解作奇数一与偶数六相合，偶数二与奇数七相合，奇数三与偶数八相合，偶数四与奇数九相合，奇数五与偶数十相合。这种讲法，显然颠倒了天数、地数本身作为数学的相互连续性。而汉人又将一、二、三、四、五这五个数看作“生数”，将六、七、八、九、十这五个数看作“成数”，因为六是由一加五而成，七是由二加五而成，以次类推，五为生数之极，十为成数之极，故生数与成数“相得而有合”。此说甚宜。因天地之数一与二合得三，三与四合得七，五与六合得十一，七与八合得十五，九与十合得十九。此即天地两数“相得而各有合”。拿易理语言来说，此即“对立统一”与“合二而一”也。就天地个别两对立数言，是“相得而各有合”，而就天数五与地数五言，亦“相得而有合”，因五个天数合到一起为二十五，五个地数合到一起为三十，两数相加，则“天地之数五十有五”。此则天地总数的“对立统一”与“合二而一”。而且，天与地五个个别对立体相得而合的总和即为五十有五，这就真正符合了“五位相得”的真精神、真意义，“此所以成变化而行鬼神也”。

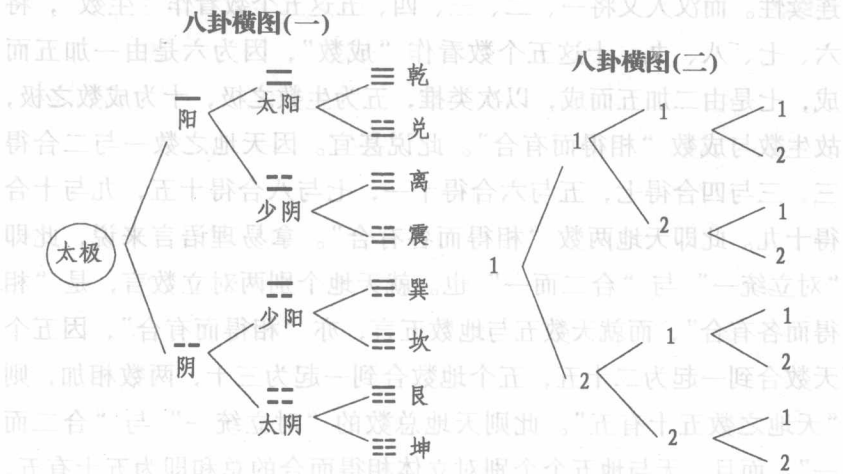
（二）数中有象，象中有数

《系辞》上：“是故《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。”“太极”就是“太一”，也就是指万数所生之源。这是自然数启发出来的一个观念。自然数的一生二，二生三，三生四……此乃一个序数，而太极一生二，二又

可各自生二，成为四象，依此形成八卦如下图(一)，它说明自然数具有这种 2^n 相生的能力。又邵雍在《观物内篇》说：

“天生于动者也，地生于静者也。一动一静交，而天地之道尽之矣。动之始则阳生焉，动之极则阴生焉。一阴一阳交，而天之用尽之矣。静之始则柔生焉，静之极则刚生焉。一刚一柔交，而地之用尽之矣。动之大者谓之太阳，动之小者谓之少阳，静之大者谓之太阴，静之小者谓之少阴。”

因此，易学家用1、2代表阴阳、动静与刚柔，制定八卦横图，如下图：



〔太极〕〔两仪〕〔四象〕〔八卦〕

由以上两八卦图式，可知，同一八卦之理，可以象来象征，也可以数来象征。此即象中有数，数中有象。而以数表现象数关系之更为神妙者，则为“洛书”。“洛书”是三乘三的方阵，如果问何以 3×3 ？可以说这是代表了天地人三才的整体。 3×3 即表示天地人三者各种可能渗透交流的相互关系，与卦爻代表天、地、人者相同。但 3×3 乃是九个数，九个数之间要表现天地人之间的关系，自然要将九

个数的关系加以调整，于是乃有全面平衡的“洛书”，图式如下：

全面平衡的洛书

4	9	2	=15
3	5	7	=15
8	1	6	=15
			15

以上“洛书”每行数字相加都是15，但15代表何种意义呢？每行相加都是15又代表何种意义呢？因最早的数是应用于占卜的，龟卜以五卜为极限。何以用五？或与五行之说有关。后来的卜筮，乃将数分成两类，一以1、2、3、4、5为生数；一以6、7、8、9、10为成数，少用生数而多用成数以与龟卜区分。在6、7、8、9、10的成数中，又以9、6为变之上限与下限。即逢9要变为8，逢6要变为7。何以9不变为10？因10的观念后起，而周人又以9为极限，而6因与生数相区别，其能变为了是自然的变化。如果把15看成5+10，则15代表的是生数加成数（6到10为成数）的总和，也就是生长的过程。因为在表中构成15的每列三位数中均已包含生数及成数，故视为生数与成数的总和。如果把15看成是7+8的总和，则7与8正是易筮稳定的阴阳数。如上所述，则15就代表稳定的结合。③而且，《周易》的生数和成数，实际上和八卦、六十四卦一样，它象征万物，也象征万民，综合地说，也就是象征人群中的集体。这个集体中众多的人要怎样才能和谐呢？它的要件，就是平等。现代社会有两样东西表现了平等精神。一为城市中作交通信号的红绿灯。红灯停，绿灯行。这个规则是要遵守的，不管你是张三还是李

四，不管你是骑车还是步行，都必须遵守，这是平等。一为法律，法律条文规定何种行为即为犯罪，不管张三或李四，只要你的行为构成法律规定的要件，就是犯罪，法律之前，人人平等，没有上下、官民、贵贱的区分。这也是平等。而“洛书”图式所表现的九个数八种不同的组合所得结果皆为十五，它的意义，是表现和谐，而更重要的意义，也跟交通信号灯及法律一样，它表现平等。平等是和谐的基础。

（三）衍之斯为万，合之斯为一

天地之数由一到十，十是一个很重要的数字。金景芳指出：据民族学认为，人类早期只认识二，之后认识三，认识五，然后终于认识十。每认识一个数，都是一个艰难的进步，不是容易的事情。前苏联学者柯斯文在其《原始文化史纲》说：“落后部落的语言中，二仅仅意味着一件整个东西的一半。”发展到十，那就很不简单了。我们的祖先把十视作盈数，数字发展到十，好像满了似的。古人把万视作盈。《左传·庄公十六年》：“不可使共叔无后于郑，使以十月入。曰：良月也，就盈数焉。”把十视作良数，盈数。杜注说：“数满于十。”孔颖达正义说：“《易·系辞》云，天一地二天三地四天五地六天七地八天九地十，至十为止，是数满于十也。”又《左传·闵公元年》说：“卜偃曰：毕万之后必大。万，盈数也。”古人认为数至十已满，至万为最大，所以把十叫做小盈，把万叫做大盈。“万物”的“万”表示最多的意思。《左传·僖公四年》孔颖达正义说：“十是数之小成。”因为古人特别看重十是小盈、小成之数，所以《系辞传》讲筮法时从十以内的天数地数说起。“《周易》筮法开始于天地之数。所谓‘大衍之数’，就是由一至十这十个天地之数相和而来。”^④但是在自然数，它具备发展的天性，由一而十，而千，而万。万是盈数，数之发展非止于万，故万有“多”义，多是无限的。照数的天性说，它是要发展到“无限”，好比是一条直线的发展，是

没有终点的。但哲学家黑格尔说，那种发展即使有，也是“环的无限”。宇宙间是存在着无限的，但这个“无限”不是直线，而是环，环的无限即“真的无限”。而且，这个“真的无限”的发展，绝不是直线，更不是一线到底，它是经过辩证逻辑“一——二——三”的过程而形成圆圈的。如八卦、六十四卦《卦序图》及《图象几表》等，皆说明这个“一与万”数字关系的形成过程。圆圈的中心为“一”，圆圈的六十四卦，即象征“多”，亦象征“万”。圆的中心点为“太极”，“太极”“一分为二”而有阴阳，阴阳即乾坤，由乾卦“一”的“自碎”而有六十四卦成环，即为多为万。此即一分为二，“衍之斯为万”。而六十四卦皆两两相对成三十六宫，此两两相对成环，因两两相对之三十六宫，合二而一，此三十六个“一”皆汇集回归于“太极”之“一”，故由万“合之斯为一”，亦“合二而一”。由“一分为二”再“合二而一”，即“一——二——一”三段论，亦即对立统一律。其详见第三章各节。

不过，从一到万，有几个数字有特殊意义，兹再加说明：

第一，是“一”字。

在自然数而言，一与二都是数，一是数的开端。但邵雍认为“一者数之始而非数也。”何以“一”不是数？他说：“太极一也。”既然太极是一，“一是作为否定的抽象自身关系的那个空”^⑤，空即为无。因“有生于无”，无是“0”。也就是说，0为“无极”，“太极”之前还有一个“无极”，还有一个“0”。又说：“太极不动，性也。发则神，神则数也。”因为，数是一，一是太极，太极不动，太极就是太极，一就是一，太极的一不与任何其他的一发生关系，它孤立存在，当然就不是数。“太极”之一固非数，但为数之始。因“一分为二”，这个“一”动了，这个一与另一个一发生关系；故“二则神”，“神则数”也。所谓“神”，即言其变，从二开始，才见其变。

第二，是“二”字。

在自然数，二继一而起，属算术级数。但《系辞传》说：“是故《易》有太极，是生两仪。”两仪即二。邵雍说：“太极一也，不动生二，二则神也。”这是说，一不动，二就动了，动则“发为神，神为数。”“二”何以为神？因为它以二为阶逐级发展。如天一、天三、天五、天七、天九，每一个天数上进一阶则加二；地数亦然，地二、地四、地六、地八、地十，每一个地数上进一阶亦加二。邵雍说：“一者数之始而非数也。故二二为四，三三为九，四四为十六，五五为二十五，六六为三十六，七七为四十九，八八为六十四，九九为八十一，而一不可变也。”（《观物外篇》）

又说：

是故一分为二，二分为四，四分为八，八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四，故曰分阴分阳，迭用柔刚，《易》六位而成章也。十分为百，百分为千，千分为万，犹根之有干，干之有枝，枝之有叶，愈大则愈少，愈细则愈繁，合之斯为一，析之斯为万。（《观物外篇》）

这都说明：数的发展，以二为阶。

第三，是“三”字。

在自然数，二上进一步即为三，此为算术级阶。而邵雍则认为三为易数中的基本数。他解释“参天两地而倚数”说：

易有真数，三而已。参天者三三而九，两地者倍三而六。八卦相错者，相交错而成六十四也。

这是说，易的基本数为三，“参天”，是说天以一而函三，乘真数三则为九，此即“参天者三三而九”。“两地”，是地分一奇为二，乘真数三则为六，此即“两地者倍三而六”。此是以九六解释参天两地之数。邵雍认为此九六之数，并非天地之正数，乃模拟天地之正数而生。按此说法，筮法中的九六之数来于奇偶二数即易之真数三。九乘四为三十六，为老阳之数，当乾卦一爻之策。六乘四为二十四，为老阴

之数，即坤卦一爻之策。乾坤卦象则来源于奇偶二数，这也就是说，乾坤或天地奇一偶二之数合而为三，三即基本数。何以为基本数？他说：“天数五，地数五，合而为十，数之全也。天以一而变四，地以一而变四。四者有体也，而其一则无体也，是谓有无之极也。天之体数四而用者三，不用者一也。地之体数四而用者三，不用者一也。是故无体之一，以况自然也；不用之一，以况道也；用之者三，以况天地人也。”（《观物外篇》）

这是说，天地之数各五，这五之中，一为无体之一，即自然；一为不用之一，即道；用之者三，即天地人。而这三者之中：

夫道之为道，惟天尽之，天不变则道亦不变，故以一用三，三者迭相变。而万物生，虽变化无穷，然一则常为一焉。

“以一用三”即“一而函三”，故老子说：“道生一，一生二，二生三，三生万物。”它构成“有无相生，难易相成”的和谐状态。“天网恢恢，疏而不漏”。惟其“疏而不漏”，永有如网的和谐存在，因此，万事万物的演化，才能“周行而不殆”。这就是说，老子的一、二、三，一是“正”，二是“反”，三是“合”，即辩证逻辑的“合二而一”，“合二而一”的“一”即“三”，即共相。《周易》就是以“一、二、三”这三个数来说明宇宙万事万物变动发展的规律。

三、策数

《系辞传》：“《乾》之策二百一十有六，《坤》之策百四十有四，凡三百有六十，当期之日。二篇之策，万有一千五百二十，当万物之数也。”

策，是用蓍草制成的筹码，不是蓍草，一根竹棍，一根火柴棒都可以，筹码就是策，策也作筮。“《乾》之策二百一十有六”至“当期之日”这段话，旨在说明从蓍这个角度来看，乾坤二卦在六十四卦中实居于特殊地位。乾纯阳，坤纯阴，乾坤二卦代表天地，代

表宇宙。“当期之日”，是说乾坤二卦总策数有三百有六十，相当于四时运行一周的三百六十日。“期”是一周，亦即一年。“二篇之策，万有一千五百二十”，是指《周易》上下篇六十四卦的总策数来说的。“当万物之数”，表明《周易》六十四卦的结构正是《序卦》所说的“有天地然后万物生焉”。所谓“天地”就是指乾坤二卦，“万物”就是指包括乾坤在内的全《易》六十四卦。

在《周易》筮法中，若经揲蓍之后所得的策数为三十六，则为老阳。因为三十六为老阳数九乘四（乘以四是因为揲蓍时每四根一数）。

若策数为二十八，则为少阳。因为 $28 = 7 \times 4$ ，七为少阳数。

若策数为二十四，则为老阴。因为 $24 = 6 \times 4$ ，六为老阴数。

若策数为三十二，则为少阴。因为 $32 = 8 \times 4$ ，八为少阴数。

阳爻以九代表（策数为三十六），乾卦六爻都是阳，故乾之策数： $36 \times 6 = 216$

阴爻以六代表（策数为二十四），坤卦六爻全都是阴数，坤之策数： $24 \times 6 = 144$

乾坤二卦合为三百六十策（ $216 + 144 = 360$ ），与一年三百六十日（约数）之数相当。乾为天，坤为地，天地变化一年一循环，故乾坤两卦之策数象征天地变化一循环之日数。

万物策数也可由此推算而来。《周易》上下篇，共六十四卦三百八十四爻，阳爻、阴爻各一百九十二，以三十六乘以一百九十二，得六千九百一十二，以二十四乘以一百九十二，得四千六百零八，合计为一万一千五百二十，象征着万物之数。而乾坤两卦生万物之易理，因数而明；六十四卦即象征宇宙万物之易理，亦因数而明矣。

注释：

①②③张其成：《易经应用大百科》，东南大学出版社1994年版，第95、492页。

④金景芳：《周易讲座》，台北韬略出版公司1994年版，第29页。

⑤黑格尔：《逻辑学》，商务印书馆1996年版，第168页。

第二节 周易的二元数学原理

《周易》的筮法，以大衍之数“分而为二以象两，卦一以象三，揲之以四，以象四时，归奇于扚以象闰，五岁再闰，故再扚而后卦”。这是说，通过筮法的演算，乃产生爻卦，即“数生象”。在此一演算数，“分而为二以象两”，“揲之以四，以象四时”，这是筮数演算的主要过程，而它的原理，即由二始分，再分为四，由多次的揲四，才“归奇于扚”。而这由二以至四，就是以二为演算的基数，即二进制原理。《周易》提出“二进制原理”者，屡见于《系辞传》：

《系辞传上》：

天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。

此天地、乾坤、尊卑、贵贱、动静、刚柔皆二也。

《系辞传上》：

是故易有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。

此两仪、四象、八卦即以二为进也。

《系辞传上》：

天一，地二；天三，地四；天五，地六；天七，地八；天九，地十。

此天数、地数皆以二进。

是知，《周易》二进制原理，早在筮法及《周易》创作时期即已确立。

最早从数上研究“数生象”问题的易学家是邵雍。他解释六十四卦卦数和卦象的形成，是用一分为二法。据《观物外篇》记载：

是故一分为二，二分为四，四分为八，八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四。故曰分阴分阳，迭用柔刚，《易》六位而成章也。十分为百，百分为千，千分为万，犹根之有干，干之有枝，枝之有叶，愈大则愈少，愈细则愈繁，合之斯为一，析之斯为万。

据此说法，太极为一，分出阴一阳一两爻，阳一上各加一奇一偶则为太阳☰和少阴☷之象，阴一上各加一奇一偶则为少阳☲和太阴☵之象。太阳☰上各加一奇一偶则为乾☰兑☱两卦象。少阴☷之上各一奇一偶则为离☲震☳两卦象。少阳☲之上各加一奇一偶则为巽☴坎☵两卦象。太阴☵之上各加一奇一偶则为艮☶坤☷两卦象。此即太极生两仪，两仪生四象，四象生八卦。其顺序由左至右，则为乾一兑二离三震四到坤八。

六十四卦同样可由此推演而来。这种方法与近代数学有相似之处，而最早发现它的，便是德国哲学家莱布尼兹（G. W. Leibniz）。据方豪教授《拉丁文传入中国考》所说，西方学者首对《易经》发生兴趣而有著作传世者，为白进氏（P. J. Bouvet）之《经易大意》，时为雍正元年（1723年），其文藏于法国国家图书馆。白氏早在17世纪末年已与德国莱布尼兹通函，且将《易经》六十四卦圆图内包含按八卦排列六十四卦之方图相题送。莱氏发现《易经》六十四卦之排列，与伊本人在1678年所发明之“二元算术”完全相同而欣喜不已，曾先后与白氏通函多次，声言伏羲八卦可显示宇宙万物之创造。万有皆从零与一而来，《易》卦实可解释基督教《圣经》中之《创世纪》。吾人在现代知电子计算器之基本原则系本于莱氏之二元算术，故《易经》卦象排列之原理堪称为“电脑”之远祖也。^①

莱氏“二元算术”亦称“二元数学原理”。他依二元算术的0和1，表示从0到63的数字表如下：

				0	0
				1	1
			1	0	2
			1	1	3
		1	0	0	4
		1	0	1	5
		1	1	0	6
		1	1	1	7
	1	0	0	0	8
	1	0	0	1	9
	1	0	1	0	10
	1	0	1	1	11
	1	1	0	0	12
	1	1	0	1	13
	1	1	1	0	14
	1	1	1	1	15
1	0	0	0	0	16
1	0	0	0	1	17
1	0	0	1	0	18
1	0	0	1	1	19
1	0	1	0	0	20
1	0	1	0	1	21
1	0	1	1	0	22
1	0	1	1	1	23
1	1	0	0	0	24
1	1	0	0	1	25
1	1	0	1	0	26
1	1	0	1	1	27
1	1	1	0	0	28
1	1	1	0	1	29
1	1	1	1	0	30
1	1	1	1	1	31
1	0	0	0	0	32
1	0	0	0	1	33
1	0	0	1	0	34
1	0	0	1	1	35
1	0	1	0	0	36
1	0	1	0	1	37
1	0	1	1	0	38
1	0	1	1	1	39
1	0	1	0	0	40
1	0	1	0	1	41
1	0	1	1	0	42
1	0	1	1	1	43
1	0	1	1	0	44
1	0	1	1	1	45
1	0	1	1	0	46
1	0	1	1	1	47
1	1	0	0	0	48
1	1	0	0	1	49
1	1	0	1	0	50
1	1	0	1	1	51
1	1	0	1	0	52
1	1	0	1	1	53
1	1	0	1	0	54
1	1	0	1	1	55
1	1	1	0	0	56
1	1	1	0	1	57
1	1	1	0	0	58
1	1	1	0	1	59
1	1	1	1	0	60
1	1	1	1	0	61
1	1	1	1	1	62
1	1	1	1	1	63

依据该表，乃是以0和1表示一切的数，从上表看起来，就是用“0和1”二元数为排列基础，由“0和1”之二元开始，演绎到四，再由四到八，到十六，到三十二，一直到六十四的全数为止。依上表排列数栏内，左起第一行上层一组为三十二个0，下层一组为三十二个1，这就是表示这一行只有一组0与一组1对偶之二元。往右到第二行，则分为四层，第一第三两层各为十六个0，第二第四两层各为十六个1（此第一第二，代表由上而下之程序，以后例此）。这就是表示这一行已有二组0与六组1之对偶成为四组了。往右到第三行则分为八层，第一三五七各层各有八个0，第二四六八各层各有八个1，这就是表示这一行已有四组0与四组1之对偶成为八组了。再顺序往右到第四行，则分为十六层，其由第一至第十五之单数各层，均各有四组0，其第二至第十六双数各层，均各有四组1，这就表示这一行已有八组0与八组1的对偶而成为十六组了。再顺序往右到第五行，则变为三十二层，其由第一至第三十一之单数各层各有二个0，第二至第三十二各双数层各有二个1，这就表示这一行已有十六组0与十六组1之对偶成为三十二组了。再顺序往右第六行，将第五行各组之“0与1”拆开来，便成由0到六十三的六十四全数，也就是第七行所表示顺序的全数了。假使再回头来由六十四归纳到三十二，到十六，到八，到四，一直到0与1之二元，也同样是相通无碍。来氏就从0与1的二元，而推演出由四到八，到十六，到三十二，一直到六十四的全数，并由此而发明他的二元数学原理。^②由此原理，可见就完全等同于

邵雍的“一分为二法”，而邵雍的“一分为二法”，实即来源于《系辞传》。

莱氏“二元数学原理”的研究，认为“这以零与一简括的算术，把数的科学，从局限于某部分的而进于更完全的领域，这是有不可思议的效果。”虽然莱氏发明了二元数学原理，但他说：“在我没有成功更大的效用的时候，我暂时保留公布了。”“以后又因种种的事业和默想，把我于这点上的努力妨碍不少，因而在任何刊行的书物上，遂没有把它公布问世。”等到1701年由白进寄给他《易经图》，他知道自己独特之秘在两千多年前早已为中国人所发明了。他说：“我若没有早发明二元算术，我也不能明白六十四卦的体系和算术画图的目的，望洋兴叹，不知所云。……不料到了现在，偏于阐明中国古代纪念物上发生重大的效用……不胜喜悦之至。”他认为：“可惜中国人已经失去了二千年前传统的文字秘密，我居然簇新地发现了如今所没有试用过的计算方法。这新方法对于一切数学投射了新的光影，并且借这方法的帮助，对于人类所难达到的学问，亦容易理解多了。我们试从一切的材料加以考察，我们知道这古代的伏羲是握着这方法的钥匙。”因此，他对《易经》深奥的数理甚感钦佩，他说：“以我所见，他们社会所实行的表现，给予我们以非常而必要的光明。比之于许多学者置重于希腊罗马人的仪式和家具的知识，尤为必要。”^③

莱氏的“二元数学原理”，也就是“二进制”。《周易》六十四卦的奇偶二数，相当于二进制中0和1两个记数，其加一倍法，从两仪开始，类似乎逢二进位。这样，八卦可译为二进制（如下列表1），六十四卦亦可译为二进制（如下列表2）。^④

表1 八卦和二进制对照表

卦画	二进制数	十进制数
	000	0
	001	1
	010	2
	011	3
	100	4
	101	5
	110	6
	111	7

表2 伏羲六十四卦方图二进制数译表

 000000 00 坤	 000001 01 剥	 000010 02 比	 000011 03 观	 000100 04 豫	 000101 05 晋	 000110 06 萃	 000111 07 否
 001000 08 谦	 001001 09 艮	 001010 10 蹇	 001011 11 渐	 001100 12 小过	 001101 13 旅	 001110 14 咸	 001111 15 遁
 010000 16 师	 010001 17 蒙	 010010 18 坎	 010011 19 涣	 010100 20 解	 010101 21 未济	 010110 22 困	 010111 23 讼
 011000 24 升	 011001 25 蛊	 011010 26 井	 011011 27 巽	 011100 28 恒	 011101 29 鼎	 011110 30 大过	 011111 31 姤
 100000 32 复	 100001 33 颐	 100010 34 屯	 100011 35 益	 100100 36 震	 100101 37 噬嗑	 100110 38 随	 100111 39 无妄
 101000 40 明夷	 101001 41 贲	 101010 42 既济	 101011 43 家人	 101100 44 丰	 101101 45 离	 101110 46 革	 101111 47 同人

续表

























110000 48 临	110001 49 损	110010 50 节	110011 51 中孚	110100 52 归妹	110101 53 睽	110110 54 兑	110111 55 履
111000 56 泰	111001 57 大畜	111010 58 需	111011 59 小畜	111100 60 大壮	111101 61 大有	111110 62 夬	111111 63 乾

如果以逻辑学的演绎推理法，亦可以阴阳两爻而推算出六十四卦。因为，逻辑的演绎推理法，有所谓三段论法的式（Mood），是以 A 为大前提及小前提，而以 AEIO 四种命题中任一命题为结论，可得 AAA、AAE、AAI、AAO 四式。以 A 为大前提，分别以 EIO 为小前提，再分别以 AEIO 为结论，又各可得四式。所以用 A 为大前提，共可得十六式。用 EIO 各为大前提，也可各得十六式。因此三段论法以 AEIO 四种命题配入的结果，可得六十四式如下表^⑤：

易卦成列的演绎方法

AAA	IAA	OAA	EAA	AIA	IIA	OIA	EIA
AOA	IOA	OOA	EOA	AEA	IEA	OEA	EEA
AAI	IAI	OAI	EAI	AII	III	OII	EII
AOI	IOI	OOI	EOI	AEI	IEI	OEI	EEI
AAO	IAO	OAO	EAO	AIO	HIO	OIO	EIO

续表

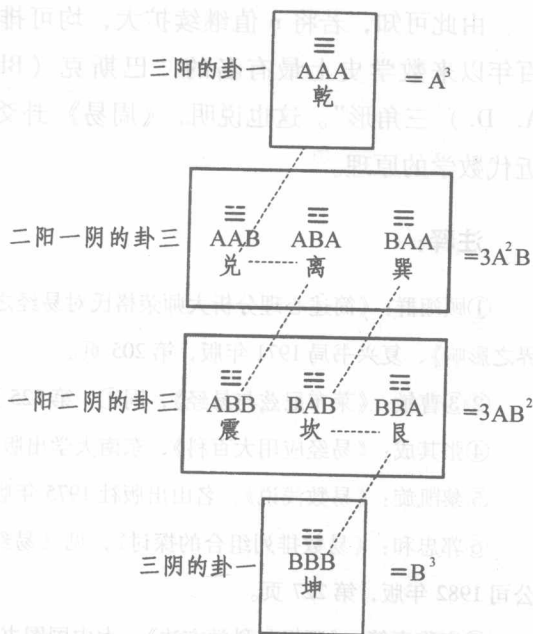
 AOO	 IOO	 OOO	 EOO	 AEO	 IEO	 OEO	 EEO
 AAE	 IAE	 OAE	 EAE	 AIE	 IIE	 OIE	 EIE
 AOE	 IOE	 OOE	 EOE	 AEE	 IEE	 OEE	 EEE

易学家黎凯旋指出：伏羲八卦的先天卦序，不论作方、圆、梯、矩、菱形等形状排列，都可显示出平衡、对称、升降（进退、屈伸）、往复、生化、交换、循环、周期等规律，深合天理自然之妙，而伏羲八卦次序如作菱形排列，则其图式如下：^⑥

按照《易卦成列的演绎方法表》，右图由坤至乾，在象数上可显示出三种意义，即 ☷ BBB 及 OOO， ☶ BBA 及 OOI、 ☱ BAB 及 OIO、 ☲ BAA 及 OII、 ☳ ABB 及 IOO、 ☴ ABA 及 IOI、 ☴ AAB 及 IIO， ☵ AAA 及 III，并列式于下：

$$A^3 + 3A^2B + 3AB^2 + B^3 = (A+B)^3$$

因为，如前所述，



第三节 易卦与或然率

何谓或然率？任何一种学问的追求均需求其确实性，哲学更不待言。然而，在我们知识的领域中，有两种极端的现象。一是完全不知，一是确知无疑。但在这种确知与不知之间，却有另一种情形，即“或然性”（Probability）。当我们的理智对某种事物的所以然，有清楚的了解而毫不犹豫地去判断时，我们称之为“确知”。反之，所谓“无知”，那便是我们根本对某种事物毫无所悉，也就是说，缺乏对某方面的知识。至于“或然性”，以主观来说，那是我们的智慧对某种事物的判断恐有错误，以客观来说，是我们内心对某种事物的条件、性质或事实的判断，恐有不尽善之虑，而怕踏入错误。

或然性与盖然性同一西文（Probability），但含义不同。当我们不能确定未来的事物的因果关系，于是就生出或然的理论来了。例如：在过去的两月中，我的朋友每逢星期日必来看我，但是我不能断定下星期日他必定来看我。所以或然的意义，不过是一种信心罢了。但是在实际方面，有许多现象，因为事实的限制，它们出现的次数，有一定的或然性。在可以遇见的事情里面，我们所希望遇见的事情，只能出现数次，出现的次数愈多，则或然数愈大。我们以1的数目为必然，0的数目为不可能的代表，则或然数不过是在1与0中间的数目。例如我们掷骰时，如果要预测所掷出的数目，因为可以遇见的数目是6（因为骰子共有六面），而我们希望遇见的数目只有一个，所以掷骰的或然数为 $1/6$ ，即是，假定骰子的各面的构造及掷时的手力等等都相平均，则掷六次中，每面必有出现一次的机会。再如将铜板抛在地上，则其面向上或背向上的或然数为 $1/2$ ，即一半。就是抛两次中，面（或背）有出现一次的机会，所以，可以遇见的事的次数为分母，以我们希望遇见的事为分子，两者除得之数，

便是希望遇见的或然数。如以 p 代表所有可能遇见的事， n 代表希望遇见的事为分子，两者除得之数，便是所希望遇见的或然数。如以 p 代表所有可能遇见的事， n 代表希望遇见的事，则或然数等于 $\frac{n}{p}$ 。若是在可遇事中，所希望的事没有一次不发现，例如，在某条件之下，水热到摄氏百度即沸，我们试验了一千次，而回回都灵的，则 $\frac{n}{p}$ 等于 $\frac{1000}{1000}$ 等于 1，可见这事是必然的了。如果在可遇的事中，希望遇见的事没有一次发现过（例如每天坐着等天上掉下黄金来），则其或然律为 0。就是说，这件事是不可能的。因为天下极少绝对之事，所以凡是或然数近于 1 的，我们就当它为必然；近于 0 的，当它为不可能。

有时有两个不相关的事，我们希望它们同时发现，其或然数为两个单独的或然数之乘。例如，我们抛掷铜板，每次的或然数是 $1/2$ ，如果我们将两个铜板同时抛掷而希望两面（或两背）都朝上，则其或然数为 $\frac{1}{2} \times \frac{1}{2} = \frac{1}{4}$ ，因为实际上，我们所得的，是下列的结果：

面面 面背 背面 背背

其他同时掷三个铜板或四个铜板等等的或然数，可依此类推。

如果二件事已经发现的次数为 m ，则下一次发现的次数是 $m + 1$ ，或发现的或然数是： $\frac{m+1}{m+2}$ ，因为 $m+2$ 代表下一次可能发现的可能数。譬如，在百万日中，太阳已经出现了百万次，则明天太阳出现的或然数为 $\frac{1000000+1}{1000000+2}$ ，结果几乎等于 1，可以说是必然的了。^①

《周易》筮法演算，涉及或然数，而现代数学“二进制”，本质上即在处理或然性问题，如前引邵雍及现代数学以“二进制”理论

透视“数生象”之演算，但对或然性部分语焉不详。而读旅美学者钟启禄发表《易卦与或然律》^②研究论文，其对“数生象”之演算更有透辟解析。他说：《说卦传》的作者称：“观变于阴阳而立卦，发挥于刚柔而生爻。”我们已经知道《易经》的八卦及六十四卦，均由二基本卦画或卦爻而构成。这二基本爻或画：“一”与“—”，亦如朱子《周易本义》所注：“一”者，奇也；阳之数也。“—”者，偶也；阴之数也。朱子还说：“伏羲仰观俯察，见阴阳有奇偶之数，故画一奇以象阳；画一偶以象阴。见一阴一阳，各有生一阴一阳之象，故自下而上，再倍而三，以成八卦。见阳之性健，而其成形之大者为天，故三奇之卦，名之曰乾，而拟之于天也。三画已具，八卦已成，则又三倍其画，以成六画。而于八卦之上，各加八卦，以成六十四卦也。”在这里，朱子只知有阴阳二画，然后再倍而三，以成八卦。但他并未进一步做逻辑或数学观念上的解释，如何由三画而成八卦。如果从今日归纳逻辑中，所讨论的或然性（probability）去看，八卦之成立，简约而明。

根据归纳逻辑的看法，有些推论的结果，不是必然的（Necessary）、一定的（Certain）、而是或然的（Probable）或有条件的（Conditional）。我们知道逻辑是讲求命题关系的（Propositional Relations）。这种关系，有些是必然的、一定的、永恒的。那就是说有了某种条件为前提，就必有某种的结论。此种逻辑的推理，就是演绎逻辑（Deductive Logic）。凡是演绎逻辑的推理，如果具有可靠性（Reliability）或正确性（Validity），那就必是超越经验的（Apriori）。而且命题间的必需关系，是基于定义上的，与我们的观察或经验毫无关系。

《易经》虽然是：“易无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故，非天下之至神，其孰能与于此？”但是《易》的八卦及六十四卦，决不是演绎逻辑的运用。八卦及六十四卦之来源，纯为归纳逻辑的使用所致，尤其是“或然律”（Law of Probability）的使用，

更是其中的“或然性算法”或“或然性微积分”(Probability Calculus)的运用使之所以然也。

根据传统的看法,或然性之本身,是用以衡量理性信念的程度。这种信念的程度,如事实充分证明,则其指数为一;如完全不可能发生的,则其指数为零。如果一个人的理性信念不一定,其程度可能在指数一与零之间。所以或然性之功用,是在预告一事物发生之可能性(Possibility)。

归纳逻辑法是近代的事,而或然律的研究,也不过是三百多年来的事。据说西洋或然律的理论,始于巴斯克(Blaise Pascal, 1623-1662)及德房莫(Pierre de Fermat, 1608-1665),因为研究游戏的机会而起。也有人说是因为巴斯克有一次为姓德末印(Chevalier de Méré)在赌骰时,做参谋而起。后者乃17世纪法国鼎鼎大名的大赌徒。

在此所要特别提出对《易经》卦数作解释的,就是或然性中的“共同发生机会原则”(The Probability of Joint Occurrences)。按此或然性的理论,任何复杂事情,如其所有组成因素,所产生的现象,是彼此完全独立的(Mutually Independent),则可由或然性算法去预告之。

如投掷一小钱,可以预告人头面或反面(尾面)在投掷次数中出现的可能机会。我们事先已经知道一个小钱有反正二面:正面为人头面,反面为有字的,常称尾面。同时我们也已知道在投掷一次中,人头面出现的机会是二分之一,而尾面的也是二分之一。在第二次投掷中,每面出现的机会与第一次投掷完全一样。如果在第一次投掷时,得到人头面,而再次投掷,也可能或再得人头面,也可能获得尾面。这就是说,在初次投掷所发生的机会,绝对不会影响第二次投掷所能产生的结果。这即前面所讲的因素相互独立性。在因素相互独立性条件之下,以小钱为例,其正反两面,即其构成之因素,我们可以推算任何事物组合因素个别发生的机会,如其组成

之因素，可事先得知，且系相互独立。在此姑且以一事物仅有二构成独立因素为例，举出其或然性计算公式如下：

$$P(a \text{ 及 } b) = P(a) \times P(b)$$

这里的“P”是指“或然性”，a及b指相互独立的组合或构成因素。这或然性计算公式，是根据积数律（The Product Theorem）而来的。这积数律又名普通乘积定理（General Product Theorem）。其定义为：任何相互独立之事物，其共同发生之或然性等于他们个别之或然性的积数（Product）。

如以小钱投掷两次为例，去运用这公式，便有：

$$\begin{aligned} \text{或然性（人头面及尾面）} &= P(a, b) = P(a) \times P(b) = \frac{1}{2} \\ &\times \frac{1}{2} = \frac{1}{4} \end{aligned}$$

我们已知道在一次小钱投掷中，人头面出现的机会为1/2，而反面或尾面出现机会同等，亦为1/2，所以在两次投掷中任何一面出现之机会为 $\frac{1}{2} \times \frac{1}{2} = \frac{1}{4}$ 。这是数学上的推算。凡是数学上的推算，均为纯形式的，与经验无关。所以，也许有人会提出异议说：在实际投掷小钱两次之中，可能二次均得到人头，也可能二次均为尾面或反面，也可能得到面及尾，或尾及面之组合。如果是这样的话，也只是说明归纳逻辑推论的结果，其或然性即是如此的一回事。不过纯形式的或然数理上之或然性，不考虑到实际在经验上发生的情况之必要。我们细察计算或然性的积数律，就会明白其用意。

不过，在实际事物上应用上述定律，必须注意到下列三种实质的假定：

（一）有利或无利发生之可能选择性（Favorable & Unfavorable Alternatives）必须事先知道，而有决定。如阴爻或阳爻在三画中，出

现之机会，各为二分之一，我们必须先作决定。

(二) 上面所说的有利及无利之可能选择性，必须是同等的 (Equi-Possible or Equi-Probable)。这就是说：阴爻 “--” 与阳爻 “—”，其出现机会必须为同等，互相不多不少。

(三) 因素事物，必须完全独立。那就是说：甲事之发生，绝不会影响乙事之发生机会。如在三画中阳爻之出现机会，绝不影响阴爻之出现机会。

现在我们来到揭穿八卦之为“八”的神秘时候了。上面已指出易卦之基本画爻，为阴阳二者，这如同一小钱之有反正二面。原来作易卦的人——不论为伏羲或任何人，是否因取意于天、地、人三才，而始作三画，我们暂且不考虑。但是既作三画，即相等于投掷有二面之小钱三次。

我们已经知道刚才说的三画，不是三种不同的画或卦爻，而只是用阴 “--” 与阳 “—” 两爻去作成此三画也。再与投掷小钱三次，一模一样。在三次投掷小钱中，人头面——用 “H” 代之，与反面——用 “T” 代之，出现之可能或然性，我们应用共同发生机会之普通乘积律公式去计算之如下：

$$P(a, b, c) = P(a) \times P(b) \times P(c) = \frac{1}{2} \times \frac{1}{2} \times \frac{1}{2} = \frac{1}{8}$$

公式中 a、b、c 代表投掷之三次。因为每次投掷正面（人头面）出现机会之可能性为 $1/2$ ，反面（尾面）出现机会之可能性亦为 $1/2$ ，所以在三次投掷中，正反面二者个别出现机会之可能性，各为 $\frac{1}{2} \times \frac{1}{2} \times \frac{1}{2} = \frac{1}{8}$ 。这就是说正反两面出现机会之或然性相等。如这还未显明的话，且将人头面 “H” 及尾面 “T” 出现机会之可能性（或然性），分别排列如下：

1. HHH

2. HHT

3. HTH

(山) 恒卦——䷟, 四

4. HTT

(巽) 恒卦——䷟, 五

5. THH

(木) 恒卦——䷟, 六

6. THT

(雷) 恒卦——䷟, 上

7. TTH

(震) 恒卦——䷟, 八

8. TTT

上表很明显说出“H”与“T”在三次投掷中, 所有出现机会或然性之组合次序。

现在我们来检查检查,《易经》八卦卦数之可能排列法。我们已晓得八卦的三画, 是以“—”与“—”所组成的, 在解释出同发生机会或然性的乘积律时, 曾列举过应用其公式的三条件。我们在此可看看易卦是否合乎那三条件: 其一, 阴画“--”及阳画“—”每次出现机会之或然率为 $1/2$, 所以阴阳二爻个别发生, 有利或不利可能选择性, 可以事先决定; 其二, 我们很容易地看出, 阴爻与阳爻个别出现之或然机会, 是绝对相等的 (Equi-Possible), 即彼此出现或然机会各为 $1/2$; 其三, 阴爻出现之或然机会, 绝不影响阳爻的出现或然机会, 相互完全独立。所以条件适合乘积律的定理。因之我们运用乘积律公式:

$$P(a, b, c) = \left(\frac{1}{2}\right)^3 = \frac{1}{8}$$

以“—”与“—”所作之三画, 不管它是代替天、地、人三才与否, 或任何观念, 既作三画, 即等于投掷有二面的小钱三次。这就是我们应用上述公式的道理。像排列三次投掷小钱的或然组合性, 我们也可同样对《易》三画所有可能的或然组合性, 排之如下:

- 一、䷀——乾卦 (天) “—” “—” “—” 卦来恒四十六
二、䷁——巽卦 (风) “—” “—” “--” 卦来恒四十六
三、䷂——离卦 (火) “--” “--” “--” 卦来恒四十六

四、☶——艮卦（山）

HTH 8

五、☱——兑卦（泽）

TTH 4

六、☵——坎卦（水）

HHT 2

七、☳——震卦（雷）

THT 6

八、☷——坤卦（地）

HTT 5

所以《易经》八卦之形成，不管其取意为何，有何哲学之义理，或有何中国传统之历数道理，但其为数，具有八种以阴阳二爻所组合之陈列，绝对完全合乎归纳逻辑中之或然律，或现代数学上微积分之积数律，这不能不算是一种数学或逻辑上的奇迹！

其次，再来看看六十四卦是如何形成的。当朱熹说：“……三画已具，八卦已成，则又三倍其画，以成六画，而为八卦之上，各加八卦，以成六十四卦也。”他是没有摸到六十四卦构成之奥妙。

就是清代的大学士李光地，他也只模模糊糊地意识到积数律之可能用于六十四卦。当他说：“六十四卦变为四千九十六卦之法，即如八卦变为六十四卦之法，画上加画；至于四千九十六卦，则六画者积十二画矣。”这表明他并不明白六十四卦之所以为六十四也。他在这里所说的：六画者积十二画矣，绝对不可能是 $(6)^{12}$ ，因为“六”的十二积数或次方乃2176782336，而不是4096。而实际上，四千九十六卦之数，乃六十四卦相重的积数： $64^2 = 4096$ 。这表示他并未看出阴阳二画与其他数字之数理逻辑关系。

在此想提出的，不是六十四卦积数之演成，而是六十四卦本身之如何形成的。六十四卦形成之或然积数律，成逻辑上或然率之计算法，与八卦之组成的道理，毫无差异，此因八卦与六十四卦之基本卦画，同为阴阳二者。

就六十四卦来说：“--”与“—”者，仍为复杂事情现象中之二独立个别因素，各具有或然可能性二分之一 $(1/2)$ ；同时阴阳二者个别出现之或然机会同等，且互不相干，所以在六画的排列中之

或然率，可用普通乘积定理（General Product Theorem）的公式去计算出来：

$$P(a, b, c, d, e, f) = P(a) \times P(b) \times P(c) \times P(d) \times P(e) \times P(f) = \left(\frac{1}{2}\right)^6 = \frac{1}{64}$$

上边的六十四分之一，是指在六画组合中，阴画“--”或阳画“—”，可能出现选择机会之或然性。阴阳二画在六画组合中，其相互出现机会之或然性，竟有六十四种之多，这就是《易》卦之阴阳二爻为卦之所以有六十四卦数之奥妙。这六十四种可能选择机会之排列，也说明六十四卦各卦个别之结构。现在将这六十四种可能之排列，分述如下：

- (一) ䷀——乾卦（乾上乾下）
- (二) ䷁——坤卦（坤上坤下）
- (三) ䷂——屯卦（震下坎上）
- (四) ䷃——蒙卦（坎下艮上）
- (五) ䷄——需卦（乾下坎上）
- (六) ䷅——讼卦（坎下乾上）
- (七) ䷆——师卦（坎下坤上）
- (八) ䷇——比卦（坤下坎上）
- (九) ䷈——小畜（乾下巽上）
- (十) ䷉——履卦（兑下乾上）
- (十一) ䷊——泰卦（乾下坤上）
- (十二) ䷋——否卦（坤下乾上）
- (十三) ䷌——同人（离下乾上）
- (十四) ䷍——大有（乾下离上）
- (十五) ䷎——谦卦（艮下坤上）
- (十六) ䷏——豫卦（坤下震上）

- (十七) ䷐——随卦 (震下兑上)
- (十八) ䷥——蛊卦 (巽下艮上)
- (十九) ䷒——临卦 (兑下坤上)
- (二十) ䷓——观卦 (坤下巽上)
- (二一) ䷲——噬嗑 (震下离上)
- (二二) ䷪——贲卦 (离下艮上)
- (二三) ䷖——剥卦 (坤下艮上)
- (二四) ䷗——复卦 (震下坤上)
- (二五) ䷀——无妄 (震下乾上)
- (二六) ䷎——大畜 (乾下艮上)
- (二七) ䷚——颐卦 (震下艮上)
- (二八) ䷛——大过 (巽下兑上)
- (二九) ䷜——坎卦 (坎上坎下)
- (三十) ䷝——离卦 (离上离下)
- (三一) ䷞——咸卦 (艮下兑上)
- (三二) ䷟——恒卦 (巽下震上)
- (三三) ䷌——遁卦 (艮下乾上)
- (三四) ䷡——大壮 (乾下震上)
- (三五) ䷢——晋卦 (坤下离上)
- (三六) ䷣——明夷 (离下坤上)
- (三七) ䷤——家人 (离下巽上)
- (三八) ䷥——睽卦 (兑下离上)
- (三九) ䷦——蹇卦 (艮下坎上)
- (四十) ䷧——解卦 (坎下震上)
- (四一) ䷨——损卦 (兑下艮上)
- (四二) ䷩——益卦 (震下巽上)
- (四三) ䷪——夬卦 (乾下兑上)

- 姤卦 (四四) ䷫——姤卦 (巽下乾上)
 萃卦 (四五) ䷬——萃卦 (坤下兑上)
 升卦 (四六) ䷭——升卦 (巽下坤上)
 困卦 (四七) ䷮——困卦 (坎下兑上)
 井卦 (四八) ䷯——井卦 (巽下坎上)
 革卦 (四九) ䷰——革卦 (离下兑上)
 鼎卦 (五十) ䷱——鼎卦 (巽下离上)
 震卦 (五一) ䷲——震卦 (震上震下)
 艮卦 (五二) ䷳——艮卦 (艮上艮下)
 渐卦 (五三) ䷴——渐卦 (艮下巽上)
 归妹 (五四) ䷵——归妹 (兑下震上)
 丰卦 (五五) ䷶——丰卦 (离下震上)
 旅卦 (五六) ䷷——旅卦 (艮下离上)
 巽卦 (五七) ䷸——巽卦 (巽上巽下)
 兑卦 (五八) ䷹——兑卦 (兑上兑下)
 涣卦 (五九) ䷺——涣卦 (坎下巽上)
 节卦 (六十) ䷻——节卦 (兑下坎上)
 中孚 (六一) ䷼——中孚 (兑下巽上)
 小过 (六二) ䷽——小过 (艮下震上)
 既济 (六三) ䷾——既济 (离下坎上)
 未济 (六四) ䷿——未济 (坎下离上)

由上列六十四卦之排列，我们很明显地看出，以阴阳二爻所做之六画，其组合不可能多于六十四，也绝对不可能少于六十四，在六十四种的排列中，阴画与阳画在六画中，其全部出现或然之机会，各为六十四分之一，所以只有一乾卦“䷀”，也只有一坤卦“䷁”。至于其他六十二卦，只表明阴阳二画出现机会之或然组合次第。这就是《易》卦六十四卦卦数之所以然。

这六十四之为数，不多不少，不可增减，是逻辑的要求，是数学之限定，与干支辰星之为数，就是偶有吻合，也只是偶然的（Accidental）。如果硬说这是原始作六十四卦者的初意，未免有犯逻辑乞词（Begging the Question）之嫌。

不过在那么久远的年代，我们的古人，就表现出如此合乎逻辑，合乎微积分数理的智慧，不能不作如是的赞叹：“知变化之道者，其知神之所为乎？”如同朱熹所注：“变化之道，即上文文法是也，皆非人之所能为。”这就是说：阴阳二画在六画的出现组合机会，其或然性，不可能是因人之好恶、吉凶、悔佞而变成，而是另有简明的大道理在。

六十四卦之形成，由阴阳二画在六画中，出现机会或然性之不同，是颇具有“生生”之意味，这也就是“生生之谓《易》”及“阴阳不测之谓神”的意思。对于这个“神”字，明代梁寅的注比较生动。他说：“阴阳非神也，阴阳之不测者，神也。一阴一阳，变化不穷，果孰使之然哉？盖神之所为也。惟神无方，故易无体。无方者，即不测之谓也；无体者，即生生之谓也。若为有方，则非不测之神，而其生生者，亦有时而穷矣。”^③

其实，或然性是有点神秘莫测的意味，但这不测，只能说明对逻辑之不了解及对数学上积数律的不认识而已。而吾人之叹古人的上乘智慧，即众之所谓“神”也——无神灵的神意，但却充分富有绝顶聪明的，有若神智的意味。《易经》之为圣典也，此之谓矣。

注释：

①宋稚青等：《逻辑与科学方法》，大中国图书公司1986年版，第249页。

②钟启禄：《易卦与或然律》，见《易经研究论集》，黎明文化事业公司1982年版，第225页。

③梁寅：《周易参义》卷七，台湾商务印书馆影印文渊阁《四库全书》本。

第五章 周易中道哲学

什么是“中道”？简言之，即中庸之道。什么是“中庸之道”？子程子曰：“不偏之谓中，不易之谓庸。中者，天下之正道；庸者，天下之定理。”什么是“天下之正道？”“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”这是说，天赋予人之性，率性就是道，修道就是教。性、道、教这三者有其关联性，对这三者的关联性，朱熹有下列解释：

命，犹令也。性，即理也。天以阴阳五行化生万物，气以成形，而理亦赋焉。犹命令也，于是人物之生因各得其所赋之理以为健顺五常之德，所谓性也。率，循也。道，犹路也。人物各循其性之自然，则其日用事物之间莫不各有当行之路，是则所谓道也，修品节之也。性道路同而气禀或异，故不能无过不及之差（参附录二），圣人因人物之所当行者而品节之，以为法于天下，则谓之教，若礼乐刑政之属是也。盖人知己之有性而不知其出于天，知事之有道而不知其由于性，知圣人之有教而不知其因吾之所固有者裁之也。故子思于此首发明之，而董子所谓道之道，大原出于天，亦此意也。^①

这说明：“天以阴阳五行化生万物”，就是天道；人物之生因而得其天道所赋之理，就是“健顺五常之德”；但人因“性道路同而气禀或异”，故行其德而有“过与不及之差”，由而产生违乎自然之理的变异与灾祸。圣人特根据天道之理制订礼乐刑政，“因人物之所当行者而品节之，以为法于天下，则谓之教”。“自诚明，谓之性；自

明诚，谓之教。”惟天下至诚为能尽其性，能尽人与物之性，“则可以赞天地之化育，可以赞天地之化育，则可以与天地参矣”。这一篇道理，讲的就是“中道哲学”。

中道哲学的思想，起始于尧舜。

尧曰：咨，尔舜。天之历数在尔躬，允执其中。

此尧禅舜之辞也。倘使可靠，则悬中道以为公私行为法则者，系自尧开始矣。而《中庸》亦曰：

舜其大知也欤，……执其两端，用其中于民，其所以为舜，

其后舜亦命禹，《尚书·大禹谟》：

帝（舜）曰：来禹……天之历数在汝躬，汝终陟元后。人心惟危，道心惟危。惟精惟一，允执厥中。

《尚书·仲虺之诰》亦云：

王（汤）懋昭大德，建中于民，以义制事，以礼制心，垂裕后昆。

《尚书·汤诰》亦云：

惟皇上帝，降衷于下民。

故《孟子》有“汤执中，立贤无方”之说。所谓“惟皇上帝，降衷于下民”，应即为《左传·成公十三年》刘康公称“吾闻之：民受天地之中以生，所谓命也”之说之所自来也。果尔，则我国古代关于修己治人之道，有所谓心传之法，并非虚语矣。至孔子之道，则更以中道见称。其论及中道之处，《论语》有谓：

中庸之为德也，其至矣乎，民鲜久矣！

又曰：

不得中行而与之，必也狂狷乎！狂者进取，狷者有所不为也。

又曰：

子贡问：“师与商也孰贤？”子曰：“师也过，商也不及。”
曰：“然则师愈欤？”子曰：“过犹不及。”

而《孟子》亦谓：

杨子取为我，拔一毛而利天下，不为也。墨子兼爱，摩顶放踵，利天下，为之。子莫执中，执中为近之。执中无权，犹执一也。所恶执一者，为其贼道也，举一而废百也。

又曰：

（君子）中道而立，能者从之。

而将中道哲学形成理论体系者，则在《周易》。《周易》六十四卦三百八十四爻中，以每卦二、五为“中”位。二是阴的“中”位，五是阳的“中”位。按《易》例规定，“中”大于“正”。在一定卦时的制约下，柔得五之中位即意味着柔有阳刚之助而不过柔；刚得二之中位又意味着刚有阴柔之补而不过刚，刚柔互补而适中，同样可以得吉辞。因此，在六十四卦三百八十四爻的一百二十八个中位里，得“吉”、“大吉”、“元吉”、“贞吉”者，共有五十四爻，占42%。得“无咎”、“无悔”、“悔亡”者，共有十五爻，占11%。得“凶”、“吝”、“厉”者，只有七爻，占11%。从这一比数即可看出“得中”的重要性。据统计，《彖传》言“中”者有四十五处，涉及到三十七卦。《象传》言“中”者共有五十二处，涉及四十一卦。对“中”的称谓又有三十九种之多，如“中正”、“正中”、“错中”、“刚中”、“柔中”、“中行”、“使中”、“在中”、“中直”、“大中”、“积中”、“中道”、“行中”、“未出中”、“久中”、“位中”、“中未变”、“中有变”、“中不自乱”、“中心为正”、“中心为实”等等。最后又强调“时中”。所谓“时中”，就是根据客观条件的变化，随时进行调整而“执中”，以达到灵活运用。这些事例说明，“中”，即阴阳对立面的统一和谐，不单是理论的问题，而是把它作为一个极其重要的思想方法而加以普遍应用。^②而到易学家邵雍，则进而将《周易》系统的“中道

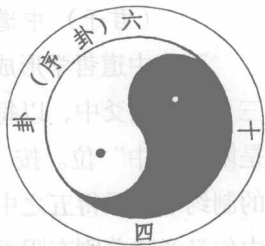
哲学”思想形成理论，这就叫做“环中论”。

第一节 邵雍的“环中论”

邵雍在《观物外篇》说：

先天图者，环中也。先天学，心法也。故图皆自中起，万化万事生乎心也。

所谓“先天图者，环中也。”即言“图曰先天，谓天亦不离乎中，而图以环之范围而不过也”。来知德曾绘《先天卦画图》，亦称《来氏古太极图》。也就是说，“环中”之中，系八卦、六十四卦圆图之中心点，即“太极”。兹仿来图改绘《太极（鸡蛋）图》如右：



上图即“环中”的“中”，即圆圈中心点。邵雍说：“天地之本，其起于中乎！是以乾坤屡变而不离乎中。人居天地之中，心居人之中，日中则盛，月中则盈，故君子贵中也。”（《观物外篇》）周行己在《浮沚集》中更指出：“太极即中也，中即性也。太极立而阴阳具乎其中矣，性成而阴阳行乎其中矣。”故所谓“中”，就大圆图式说，指图之中心；就义理说，指“太极”；按河洛说，中宫天五之数居于图之中，为两仪生四象的核心。邵雍即仿此，提出其“环中论”，认为其先天图式，如河洛中五之数衍为河洛图式一样，“皆自中起”，即从图中“太极”开始，太极衍为整个图式，此即“先天图者，环中也”。邵雍认为，此居中之太极，亦即人之心；由中兴起，就是由心生出。他说：“万化之事生于心也。”此心，指人之心。因此，他把先天之学称为“心法”。所谓“心法”，即心所具有的形成先天图的法则，如一分为二，二分为四等，按此法则而形成图式，

是以天地万物之理，如天圆地方，四时运行，万物兴衰，人事推移，皆在其中。他说：

一物其来有一身，一身还有一乾坤。能知万物备于我，肯把三才别立根。天向一中分体用，人于心上起经纶。天人焉有两般义，道不虚行只在人。（《击壤集·观易吟》）

此是说，人心具备天地乾坤之理，天人本无两样，天道变化的法则即人心思维的法则。按此说法，《周易》的法则先于卦爻辞和卦爻画而存在。此即他所说：“须信画前元有《易》，自从删后更无《诗》。”（《伊洛渊源录》卷九）此说被称为“画前有《易》”，邵雍认为此乃伏羲氏之发明。其在《观三皇吟》说：“许大乾坤自我宣，乾坤之外复何言。初分大道非常道，才有先天未后天。”他所说“先天之学，心也。后天之学，迹也。出入有无生死者道也”（《观物外篇》）。道指阴阳变化法则，统率个体事物的生灭，存于圣人之心，故称其学为先天之学。^③兹就“环中论”析论如下：

一、太极论

邵雍在《观物外篇》说：

太极一也，不动生二，二则神也。

这个太极，在圆圈中是一点，画圆圈时先要有这一点，有了这一点，才能画等距的圆圈，所以这一点，就象征宇宙形成的起点，也是逻辑的起点。易学家并把宇宙的形成分为“太易”与“太极”两个阶段。先有“太易”而后生出“太极”。所谓“太易”，“气未见也”，也就是“气形质具而未离”，故“未见”；所谓“太极”，则“形质已具”。“太易”、“太极”均当地未分之前的“浑沦阶段”。郑玄谓：“太易，无也；太极，有也。太易从无人有。”也就是说，这个“太极”，作为宇宙本体，它是“一”，是“整体的一”。而这个“一”，它包含了阴与阳，或称“有与无”两部分，因一之对为

“零”，“零”即“无”。以“有”为一，则以“零”为无。但这两部分，如老子所说，它是“负阴而抱阳”，看起来就是一个“一”。而这“一”，好比一个鸡蛋，从外形上看是一个鸡蛋，从内质来看，它就隐藏着鸡的头与足，等到鸡在蛋壳里孵化成形，破壳而出，那就是有头有足的鸡了。因此，圆圈的中心点，不是点，而是小圆圈，小圆圈是一，小圆圈内包含了有与无。太极是一，有与无是二。举一明三，三就是包含三的小圆圈。所以说，实际上这个起于大圆圈中心的一点，就是小圆圈，就是“太极”，就象征宇宙。

何以这个小圆圈就象征宇宙？因为太极是一，有与无是二，举一明三，它是“一分为二”，又是“合二而一”。“太极一也”，由这个“一”就展开了逻辑发展。邵雍在《观物外篇》中说：

是故一分为二，二分为四，四分为八，八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四。故曰分阴分阳，迭用柔刚，《易》六位而成章也。十分为百，百分为千，千分为万，犹根之有干，干之有枝，枝之有叶，愈大则愈少，愈细则愈繁，合之斯为一，析之斯为万。

由太极之一，析之斯为万，合之斯为一，又是太极。因为，在《周易》，六十四卦就代表宇宙万物。因此，“太极”的这个小圆圈，看起来只包含有与无之“二”，实际上它包含宇宙万物，即包含六十四卦（蛋壳）。不过，这六十四卦，它也与小圆圈中的有与无一样，它虽然就是天地万物，但只是象征性的鸡蛋，鸡蛋中的鸡头、鸡足与蛋壳，皆视之不见，听之不闻，摸之不着的。因《序卦传》：“有天地，然后万物生焉。”而这个“生”即“自碎”。方孔炤说：

易故自碎其太极以为物物之卦爻。（《周易时论合编凡例》）

此所谓“自碎”，就是六十四卦由乾卦始，自己把自己打碎，也就是自己排斥自己，使自己一分为二。是则一自碎其一而为二，即产生一个新的“一”，新的“一”又“自碎”而产生另一个新的

“一”，如此继续发展则是一、一、一、……的奔流，至既济卦而止，成一圆圈。从未济开始，又继续“自碎”，不断发展，即成“真的无限”，故为环。但这个《序卦传》六十四卦构成的小圆圈诸卦的排列，是一个一个单纯的排列。关于它们的关系，《序卦传》云：“屯者，物之始生也。物生必蒙，故受之以蒙。”生是传递，受是继承，这也就是说，六十四卦相互的关系具有同一性，两个卦因同一性而发生联系。因此，此“一”与“诸一”乃知性的“一”，为有限概念。因为，“形式逻辑起始于名词的学说，在那阶段，心灵仅认取一种单一的名词，如椅子、桌子、人，而别无他图。这是单纯的执取。这单纯的执取，视各个范畴为一终极独立的实体。形成逻辑的次一步，即兴起有关命题与判断的论述。在这里，单纯的名词被分裂为二，而由联系词连缀着彼此的关系。人是有死的代替人—单纯名词，此人是具有死的即是判断。这样，判断便是前述单一的分裂而置于一种相异的关系词。这是知性的特殊作业，而知性则是判断的能力。”^④但知性只是依据质、量和限度与范围来把握事物。逻辑的理念一般地讲来并不是主观的活动，而乃是十足的共相。也就是说，知性做出规定，确定某物是某物的认识，这是“正”或“肯定”阶段。在此一阶段，关联的形式只是我们的反思，当说到“有”与“无”时，“有”是独立的，而“无”亦复是独立的；当某物成为他物时，则某物便消逝了。如前述一自碎自己而分为二，即由自身的一自碎而产生一个新的“一”；当新的“一”产生了，原有的“一”便消逝了。“反思的规定”有三种形式，首先是从无开始建立的反思，是把反思的双方看成是没有区别的同一，如用S去说明S，就是自己反思自己。其次是外在的反思，它虽然把反思的两个方面区别开来，如P与S，用P来说明S，但彼此外在，各自独立。再次是进行规定的反思，是既看到了双方的对立，又看到了双方的统一，它是内在的关系，是建立的和外在的反思的统一，反思是被规定的反思。

反思规定有三：即同一、差异与根据。反思规定亦称“反思原理”。其所以称为“反思原理”，乃因为同一与差异是知性反映坚持的两种原理。那就是同一为同一，差异为差异，这就是知性的规定。而本质的规定则不同，本质规定自身为根据，是同异发展出来的真理——自身的反映亦即反映对方，反映对方亦即反映自己，它的根据即同一与差异的统一。在“太极论”阶段，反思的规定是同一与差异，各范畴的关联只是潜伏的、直接的，它是没有把各范畴的关联性演化到明显的对立的统一，这便是太极之“一”何以包含了那个小圆圈的序卦六十四卦的原因，因为它是潜伏的，圆圈包含六十四卦，就像包含全鸡肢体的鸡蛋一样，实际上，它只是一个“一”。

今谓“序卦”的六十四卦，只是诸一，因为它是“太极”包含的万物，但此万物只是概念，是思维中潜伏的抽象物，故虽有六十四卦，但只在人的思维里，尚不见具体之物。

邵雍认知了“太极一也，不动生二，二则神也”，“太极不动，性也。发为神，神则数，数则象，象则器，器之变，复归于神也”（《观物外篇》）。这“神”、这“二”是宇宙万物变动发展的过程，即“天道”；而“天人焉有两般义？”（《观易吟》）他由而更认知，“天道”即“人道”。因此，他进而说明：“心为太极。”他说：

心为太极，人心当如水则定，定则静，静则明。

“定则静”，指心不起念头，以此为心的本性。又说：

心一而不分，则能应万变。此君子所以虚心而不动也。

此同样是以不起念头为心一而不动。又说：

无思无为者神妙致一之地也。所谓一以贯之，圣人以此洗心，退藏于密。（《观物外篇》）

“无思无为”句，引自《系辞传》：“《易》无思也，无为也，寂然不动，感而遂通天下之故。”“圣人以此洗心，退藏于密”句，亦引自《系辞传》。洗心，涤除思虑。密，密静之处。意谓有了蓍与卦

爻，圣人就可以涤除思虑，退藏到密静之处，无思无为任其自然，“吉凶与民同患”，民之或吉或凶均为自然规律所应得。此则圣人已与民共济。邵雍则认为：无思无为方达到心一而不分，圣人以此种境地为本性的本性。所谓“心一而不分”，即认为心的本性是一而不动。而“太极一也，不动”，“太极不动，性也”。这也就是说，这个心的“一”与“太极”的“一”，都是“不动”，都是“性”。“心为太极”，人皆有心，故“人人一太极”。所谓“人人一太极”，如同西方学者所说“上帝在我心中”。因为，西方人崇信基督教，每当信徒聚会都吃饼喝葡萄酒，即比拟食上帝之肉与血，以与主同在。但信徒每天都与主同在，而主却在东方。因此，对耶路撒冷无限向往，乃有十字军东征。可是，当西方人到耶路撒冷，只见荒凉景象而不见主，因而大失所望。基督教学者为弥补这一缺失，乃提出一个理论，即“上帝在我心中”，信则有之，人人在心中即有上帝，何必舍近而求远？“人人一太极”产生的背景，与“上帝在我心中”不同，其意义则一。因“人人一太极”即“太极在我心中”，在人心中的“太极不动，性也。发为神，神则数”。“不动生二，二则神也”。太极不动是它的性，动，则“发为神”，就一而二。而由于这个“二”，便产生神妙的变化。所以邵伯温说：

天地之心，盖于动静之间，有以见之。夫天地之心于此见之。圣人之心即天地之心也，亦于此而见之。（《宋元学案》）

此是说，太极作为造化天地万物之心，即是圣人之心，见于动静之间者。其后学蔡定元更解释太极说：

一动一静，天地之至妙欤？一动一静之间，天地人之至妙欤？一动一静之间者，非动非静而主乎动静，所谓太极也。又

曰思虑未起，鬼神莫知，不由乎我，更由乎谁？所谓范围天地，曲成万物造化在我者也。盖超乎形器，非数之所能及矣，虽然，是亦数也。（同上）

此一解释，同样是以圣人之心为太极，认为此心非动非静，但却主宰动静；超乎形器，但却造化万物；非数所能计算，但为数的根源，所以说“是亦数也”。后句是发挥邵雍的“非数而数以之成”义。可以看出，邵雍把人心视为奇偶二数的根源，把人心视为太极，这在易学上是第一次。当然，其所说的圣人之心，是我心，但并非主观任意之心。因为我心常在我的心中，天地之心则长在圆圈这个宇宙中心。圣人之心是圣人把我心放在圆圈宇宙的中心，对圣人来说，我心即天地之心。但非圣人如果没有把我心放在圆圈中心，那就不是天地之心而只是以私为主的我心了。《观物外篇》说：

《易》之为书，将以顺性命之理者，循自然也。孔子绝四，从心一以贯之，至命者也。颜子心斋屡空，好学者也。子贡积多以为学，亿度以求道，不能剖心灭见，委身于理，不受命者也。《春秋》循自然之理而不立私意，故为尽性之书也。

总结以上所述，可知，此是借孔子对其弟子的评价，说明圣人之心是顺性命之理，即循自然之理，不是以私意为心，所以他把孔子说的“毋意，毋必，毋固，毋我”（绝四）奉为养心的原则，从心顺矩而贯于一，一即太极，借以变我心而为天地之心。由上述观点，考察邵雍的“心为太极”说，其所说的心，实际上即指遵循推理法则的心，如“太极”所包含的逻辑。因此，遵循推理法则的心，即可以称之为“逻辑的心”。正因为如此，他又提出“道为太极”（《观物外篇》）说。这里说的“道”，即上文说的“自然之理”或“自然之道”。就易学说，将逻辑的法则，同其“心为太极”说联系起来，可以称之为“道心”，但并非程朱派所说纯伦理学上的毫无私欲之心，而是逻辑学和数学意义上的心。此心同样是“不立私意”，所以成为推理和思考以及奇偶二数变化的根源。^⑤

从“太极一也”与“心为太极”的内涵，说明这个一，这个心，就是逻辑的开端。因为，宇宙变动的逻辑由太极的“一”而展

开；人的变动的逻辑，则由我心而展开。人类知识起始于认识当前的对象而得其确定的区别。例如在自然研究里，我们必须区别资料、力量、类别等，将每一类孤立起来，而确定其形式。在这里，思想作为分析的知性而进行，而知性的定律，即为形式逻辑的同一律。形式逻辑起始名词的学说，在那个阶段，心灵仅认取一种单一的名词，如椅子、人、桌子，而别无他图。这是单纯的取舍，它相当于黑格尔逻辑学的“有论”。“有”亦作“存在”。在“有”，乃直接领域。就“有”为直接领域来说，乃意指一切范畴有其独立的存在，并不倚存于任何一他物，也就是不为任何一他物所中介。在有的阶段，心灵直接了解那显现于前的事物，认取它归于单一、究竟、独立、绝对的“有”。

二、一分为二论

邵雍说：

太极一也，不动生二，二则神也。

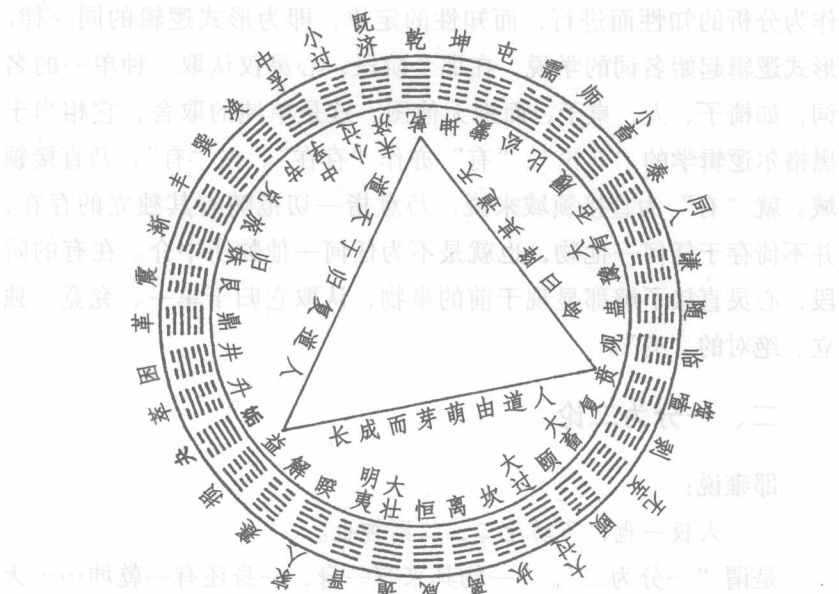
是谓“一分为二”。“一物其来有一身，一身还有一乾坤……天向一中分体用，人于心上起经纶。”此二，即乾坤、体用、经纶。因“二则神也”，神的变化，就像是经纶。

“一”不动，从“二”即开始变化。本来在“太极”的“一”中就有“二”，如有与“无”；如一自碎之后即有两个一，即“一”与新的“一”。但是，“太极”是天地未分之前的“浑沦”阶段，当此阶段，这个“二”只是“负阴而抱阳”，隐隐约约的，看起来就像是个“一”，是个核仁，是个鸡蛋。这个隐秘的“二”，是内在的冲力，是神，看不见，摸不着。但它不甘于内藏，一冲就出来了，就“一分为二”，这个“二”是动是变，变以后，却是可见的天地，显明的阴阳、乾坤的对立。它的发展，邵雍说：

是故一分为二，二分为四，四分为八，八分为十六，十六

分为三十二，三十二分为六十四，故曰，分阴分阳，迭用柔刚，
《易》六位而成章也。

用图式表现它，就是《图象几表》，引列如下：



上图将六十四卦归类为三十六宫，一宫即为一对，其中相对错者八个卦象，即乾、坤、颐、大过、坎、离、中孚、小过，余为相颠倒者二十八个卦象。显示三十六宫即为两对立的卦象。方孔炤《周易时论合编·图象几表》说：

程子曰：“物无独不对，通反对之义，而天下之能事毕矣。文中子亦取老子反者道之动。”《野同录》曰：“气为阴阳，象为天地，数为奇偶，而贯者与之同时同体。故孔子尝言往来，以用二者即一也。”潜老夫曰：“绝对待者在反对中，羲止画其对待之阴阳，而皆乾皆坤藏之矣。”景元曰：“乾坤定矣，言《周易》定于乾上坤下之一对也。乾主坤从者也，垂衣裳，取诸乾坤，取诸此也。”……敬仲曰：“乾者一画之坤，坤者两画之

乾，吾谓六十四皆坤也，则皆乾也。邵子以天下为用，地为体，先天因用生体，后天因体生用。所谓至体者，乃无体之体，实止有一用耳。”醒之曰：“阳统阴与阳，一统一与万，然二即一之中，又何得不分列之，以交尽其细变邪！”

这是说，乾坤即阴阳对立卦，而其余的六十二卦，实际都是阴阳爻构成，“六十四皆坤也，则皆乾也”，即皆两两对立，故共三十六对，亦即三十六宫。而每一宫两对立卦“阳统阴与阳”，“以用二者即一也”。即是说：它都形成“∴”，三点联结起来，就是一个三角形。此即“合二而一”也。三十六宫中的每一宫所以具有“合二而一”的意义，方以智在《周易时论合编》中说得很清楚（参本章附录（一）：《图象几表》三十六宫要义）。而三十六个三角形的尖端皆朝向圆圈中心点。其显示意义，即在由太极一分而二，二则神，而有圆圈之三十六宫，即三十六个对立体。此时，每一对立体又能动而相推相感，“合二而一”，形成三角形，呈现归趋圆圈中心点的共同态势。因为，太极为知性阶段，知性说某物是某物；一分为二，二则神，是消极理性阶段。消极理性说某物不是某物而是他物，即将知性的规定消融为无。事实上，消极理性的特征，就是否定。但否定既是矛盾思辨的结果，就其是一结果言，至少同时可说是肯定的，因为，否定中就包含有它所自出的肯定，扬弃其对方，没有对方即不能自存。而且，“否定即肯定”，这种矛盾的消极阶段，就具有逻辑的第三形式，亦即积极理性的意思了。只是，当此三十六宫的共相仍属个别的，尚未凝聚并回归作为圆圈太极的中心点，因此，它仍为消极理性。

三、合二而一论

《图象几表》三十六宫每一三角形的顶点即为两对立体的共相，而这三十六宫又怎样汇聚到圆圈的中心点？这就是潜老夫提出的

“三限论”：元公曰：“反对图，乃阴阳生降之理，《参同契》所喻丹书

一也。”潜老夫曰：“丹书其一端耳。易之大用在以阳策三十六统一切用。……又分三大限焉。乾坤至噬贲一限，剥复至损益二限，夬姤至二济三限。限各十二卦七十二爻，其应十二月七十二候乎。”（《周易时论合编·图象几表一》）

而这三限可比之人身：正曰：“三才之等，六尺四寸，自四尺二寸，入于下际。乾坤至剥复，人身之上际；剥复至损益，腑脏之中际；夬姤而下，股膝屈向，交于北政，两济乾坤，顶踝始终，按六尺四即六十四也。”（《周易时论合编》）

这是说，《图象几表》圆圈的六十四卦分成三十六宫，三十六宫又分成三大限，三限为：

（1）由乾坤开始，乾坤至噬贲（亦剥复）为一限，象征人的上际。

乾坤——《周易》定于乾上坤下之一对。乾为阳，坤为阴，乾坤即天地。醒之曰：“阳统阴与阳，一统一与万，然二即一之中，又何得不分别之以交尽其细变邪！”

噬贲——食而有物梗间，噬之曰合。噬梗，刑罚也，去人之私也。贲者，文饰也，礼乐也。物之合聚必有文饰，故噬嗑与贲对，二而一也。因噬梗，而有复卦一阳生，故言噬即言复也。

（2）剥复至损益为二限，象征人腑脏之中际。

剥复——绎曰：“人心不为剥亡，不为复存，机有往来，体无增减。”剥复为对，顺阴阳消长之天道则“二而一也”。

损益——山泽形，形之生物有尽，且秋冬敛藏故损；风雷气，气之生物无方，且春秋长养故益。损益用中，故合二而一也。

（3）夬姤至二济为三限，象征股膝屈向。

夬姤——“夬危之微，姤微之危。”“夬果之也，危词以虑终。姤骇之也，危词以谨始。”夬姤，危微始终，合二而一也。

二济——绎曰：“水易流而难固，火好炎而难静，交胜交病，惜危守中，知终惟终，为性命终。”章本清云：“盖两间险多，惟刚中济，一念圣狂，在几微矣。”两间中剂，惜危守中，则二而一矣。

在此三限，乾坤为始，二济为终，犹人之顶踝始终也。而这三限，有三个交结点，即乾坤、剥复、夬姤，形成“圆·”，联结三个交结点，则成环中之一大三角形。这是说“太极”一分为二而至乾坤，由乾坤而三十六宫，是“一而万”；圆圈之“万”再以三段路线而绕圆圈由乾回归太极，则“万而一”矣。邵伯温指出：

天地万物莫不以一为本，原于一而衍之为万，穷天下之数而而复归于一。一者何也？天地之心也，造化之原也。（《宋元学案》）

《礼记·礼运》说：夫礼必本于大一，分而为天地，转而为阴阳，变而为四时，列而为鬼神，其降曰命，其官于天也。

“其降曰命”，天降命始赋人以性；“其官于天”，官，定也。是谓乾坤合而为“大一”，由乾坤至剥复，天道“其降曰命”，人身之上际也，“复”一阳生，人道萌芽；由剥复至损益，人道成长，腑脏之中际也，至损益而理性成熟；自损益而二济，“其官于天”，人道复归于天，股膝屈向，顶踝始终，人道与天道一致，故“天地万物，莫不以一为本，原于一而衍之为万，穷天一之数而复归于一”。“一”为何？“天地之心也”，“礼”也，亦“中道”也，其运动若环。

第二节 中道与中道精神

邵雍的“环中论”，主旨在阐明中道哲学。中道哲学为“道统之

传”，自尧舜禹以来，圣贤相承，至孔子之孙子思，惧夫愈久而愈失其真，乃创作《中庸》一书。

子程子曰：“不偏之谓中，不易之谓庸，中者，天下之正道；庸者，天下之定理。此篇乃孔门传授心法，子思恐其久而差也，故笔之于书，以授孟子。其书始言一理，中散为万事，末复合为一理。放之则弥六合，卷之则退藏于密。其味无穷，皆实学也。”

程子所言“其书始言一理，中散为万事，末复合为一理”。幼年读《中庸》，虽识其字，但并不解其理。俟研读《周易》，始知程子所指，即邵雍之“环中论”，此为形构《中庸》一书之逻辑学理论。但因子思在书中语焉不详，几千年来读《中庸》而知此为思辨逻辑之“环中论”者实亦稀矣。而《中庸》全书，即从逻辑学来讲“中庸之道”。因形而上学有两个层次的原理，一是理论结构的原理，一是具体实现之原理。单有前者，只是空洞的概念系统，仅有后者则不成其为形上思想。而此两层原理又必须互相衔接，否则便是支离而无系统。刘孚坤认为，“与这两层原理相当者，在中国的形上思想也可以看做有两层道理，或者说一个道理的两面。就中国哲学在宋明以后所用的名词而言，这两个方面可说为‘体’与‘用’”^⑥。邵雍说“天向一中分体用，人于心上起经纶”，他的“环中论”，正就是包含了这两层次的道理。兹再就两层次的道理如何贯通而构成一个思想体系的总架构说明如下：

一、天道论

前引《中庸》一书开宗明义即谓：“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教。”何谓道？朱熹注：“道，犹路也。人物各循其性之自然，则其日常事物之间莫不各有当行之路，是则所谓道也。”亦即人与人交往之道，谓之“人道”。何谓“天命”？朱熹注：“命犹令也，

性即理也。天以阴阳五行化生万物，气亦成形而理亦赋焉，犹命令也。于是人物之生因各得其所赋之理以为健顺五常之德，所谓性也。”此所谓“天以阴阳五行化生万物”，即“天道”；而如何因就天赋之理而实践之，即“人道”。因此，要理解“中庸之道”，首先就必须了解这“天道”与“人道”。而《中庸》一书对它的解释是很清楚的。

何谓“天道”？《中庸》说：

天地之道，可一言而尽也：其为物不贰，则其生物不测。天地之道：博也，厚也，高也，明也，悠也，久也。今夫天，斯昭昭之多，及其无穷也，日月星辰系焉，万物覆焉。今夫地，一撮土之多，及其广厚，载华岳而不重，振河海而不泄，万物载焉。今夫山，一卷石之多，及其广大，草木生之，禽兽居之，宝藏兴焉。今夫水，一勺之多，及其不测，黿鼉、蛟龙、鱼鳖生焉，货财殖焉。

仲尼祖述尧舜，宪章文武，上律天时，下袭水土。譬如天地之无不持载，无不覆帔。譬如四时之错行，如日月之代明。万物并育而不相害，并行而不相悖，小德川流，大德敦化，此天地之所以为大也。

这两段话，就是《中庸》一书对“天道”的描述。

先说所谓“天地之道，可一言而尽也”。此一言为何？即《周易·系辞传》：

是故《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦，八卦定吉凶，吉凶生大业。是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，悬象著明莫大乎日月。

这是说，宇宙本原即为太极，太极为一，一分为二，乾坤、天地、日月皆“二”也。“两仪生四象”，四象即“四时”；“四象生八卦”，八卦即宇宙万物。“是故法象莫大乎天地，变通莫大乎四时，

“悬象著明莫大乎日月。”这是说，要认识宇宙，就要认识天地、四时和日月。

“天，即阳，即乾。”“大哉乾元，万物资始，乃统天。云行雨施，品物流行。”这是说，盛大无际的乾阳元始之气，万物皆取它为开端，它乃是天的本原。具体地说，因通过阴阳二气的交合，天行云施雨于地，从而才使万品物类而成形体，逐渐繁茂亨通起来。地，即阴，即坤。“至哉坤元，万物资生，乃顺承天。坤厚载物，德合无疆。”这是说，至极无限的坤阴元始之气，万物皆取它而生成形体，它又总是顺从和承奉天的乾阳之气而运动。因天之大无物不包，地之厚无物不载，天能包容地，所以地的品德就是顺从天而与之相结合，这种结合所发挥的作用是广大的。“今夫地，一撮土之多，及其广厚，载华岳而不重，振河海而不泄，万物载焉。今夫山，一卷石之多，及其广大，草木生之，禽兽居之，宝藏兴焉。今夫水，一勺之多，及其不测，鼋鼉、蛟龙、鱼鳖生焉，货财殖焉。”总之，“天地合而万物兴焉”。

再言日月与四时。

“日，即阳；月，即阴；四时，即春夏秋冬。”“悬象著明莫大乎日月。”万物皆悬出形象可见，而形象最彰明昭著者莫过于在天上的日月。而日月的运动，“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉”。日照耀大地一天，收藏了，月就来了；月照耀大地一夜，收藏了，日就来了。这样一往一来，一来一往，从秒、分、时、日、月、年以至于过去、现在和未来，从不止息。四时，指一年分春夏秋冬四季。“变通莫大于四时。”春生，夏长，秋杀，冬藏。正月立春，冬天虫鱼都不见了，含泥蛰伏，要到二月惊蛰第一声春雷一鸣，始吐泥出洞，农作物种子也开始抽芽生长。三月天朗气清，和风徐来，是最舒服的时候。四至六月为夏季，天气热到极点，但百物茂盛。无不欣欣向荣。七月节届立秋，雷始收声。九月寒气逼人，草木枯

黄，蛰虫咸伏。十月冬至，十二月小寒、大寒，虫害因寒而亡。但阳气渐生，因又迎接春天的到来。一年中万物因时生灭荣枯，但“如四时之错行，如日月之代明。万物并育而不相害。并行而不相悖”。

从天地、日月与四时的观象，它显示出宇宙间的一个真理。《中庸》说：

诚者，天之道也。……诚者，不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。……诚者，自成也，而道，自道也。诚者，物之终始，不诚无物。……诚者，非自成己，而已也，所以成物也。成己，仁也；成物，知也。性之德也，合内外之道也，故时措之宜也。故至诚无息。不息则久，久则征，征则悠远，悠远则博厚，博厚则高明。博厚所以载物也，高明所以覆物也，悠久所以成物也。

这是说，天道是什么呢？就是一个“诚”字。所谓“诚”，朱熹注：“诚者，真实无妄之谓，天理之本然也。”所谓“无妄”，连斗山：“妄者，虚假也。无妄，真实也。有真实而无虚假，所谓无妄也。”无妄，是天理之本然。即谓无妄为天道自然的规律性。天道自然规律，如日月往来、四时运行、万物盛衰等等，均为真实之事，并非虚无缥缈不可思议也。如“诚者，物之终始，不诚无物”，“诚者，非自成己而已也。所以成物也。……所以合内外之道也”。这都说明“诚者”，不只是个体的事，而是个体有一个对方。宇宙间就是充满两两对立，如天地、日月、四时。因宇宙两两对立，即产生“天道”，“一阴一阳之谓道”，此“道”，即“合二而一”，这就是天道自然之规律。故谓“诚者，自成也，而道，自道也”。这个“道”，是天理之本然，是真实，是自然产生的，非人之虚构，非天之虚构，故曰“诚”。

所谓“诚”，就是“中”。

“诚者，不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。”（《中庸》）朱熹注：“圣人之德，浑然天理，真实无妄，不待思勉而从容中道，则亦天之道也。未至于圣，则不能无人欲之私，而其为德不能皆实，故未能不思而得，则必择善然后可以明善，未能不勉而中，则必固执然后可以诚身，此则所谓人之道也。不思而得，生知也。不勉而中，安行也。”这是说，中道即天道，这天道是很真实的，不需要思考，就能得到，不需要勉强固执，就可以做到。但只有圣人才能懂得并从容的实践中道。未至于圣，则不能“不思而得，不勉而中”，何故？因为未至于圣，他就有自我，他就有私心，有私心，则为德就不能真实，即不诚，即不能行中道。此即进而说明，能“不勉而中，不思而得”者，须无私。因天与人之异，则在人各有私，而天则无私。《礼记·孔子闲居》：“孔子曰：‘天无私覆，地无私载，日月无私照。奉斯三者以劳天下，此之谓三无私。’”“三无私”即“大公”矣。天之生万物，地之养万物，即因其无私，因无私故能“天地合而万物兴焉”。日月之照万物，即因其无私，因无私，故能“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉”。天地合，日月明，此即“一阴一阳之谓道”，亦即“执两用中”。所谓“诚者，不勉而中，不思而得”。这是说，天地、日月的运动，它是秉持大公无私的精神，而循“执两用中”的规律来进行的。大公的精神，是“执两用中”的源头，“执两用中”是实现大公的道路与方法。此所以天地日月的运动是真实无妄，因它而使至诚之德，不息悠远，博厚高明，此天理之本然，即“天道”也，此皆非勉而中，思而得之者也。

二、人道论

何谓“人道”？《中庸》说：

诚之者，人之道也。……诚之者，择善而固执之也。博学

之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之。有弗学，学之弗能弗措也。有弗问，问之弗知弗措也。有弗思，思之弗得弗措也。有弗辨，辨之弗明弗措也。有弗行，行之弗笃弗措也。人一能之，己百之；人十能之，己千之。果能此道矣，虽愚必明，虽柔必强。

这是承天道而比对人道加以解释的。如前所述，诚者真实无妄之谓，天理之本然也。诚之者，未能真实无妄而欲真实无妄之谓，人事之当然也。“圣人之德，浑然天理，真实无妄，不待思勉而从容中道，则亦天之道也。未至于圣，则不能无人欲之私，而其为德不能皆实，故未能不思而得，则必择善，然后可以明善；未能不勉而中，则必固执，然后可以诚身，此则所谓人之道也。”“不思而得，生知也”，生知，即生而知之，如日月，如圣人。“不勉而中，安行也”，安行，即照着“执两用中”，即“天地合”的“对立统一律”的方法去做，就可以了。不过，要照着这个方法做，说起来很容易，要做得很好却很难。“子曰：‘天下国家可均也，爵禄可辞也，白刃可蹈也，中庸不可能也。’”国家可以把它治好，爵禄可视若敝屣，把它辞掉，白刃虽利，也可以从上面踩过去。此三者亦知仁勇之事，天下之至难也。然皆倚于一偏，故资之近而力能勉者，皆足以能之。至于中道，虽若易能，然非义精仁熟而无一毫人欲之私者不能及也。三者难而易，中道易而难，此人之所以鲜能也。因其难，人之性道虽同而气禀或异，故不能无过与不及，圣人因人物之所当行者而品节之，以为法于天下，则谓之教，若礼乐刑政之属是也。因其难，人之气禀非若圣人者，则须学。“博学之，审问之，慎思之，明辨之，笃行之。”此诚之之目也。学问思辨，所以择善而为知，学而知也。笃行所以固执而为仁。仁者二人，人与人交往，合二而一则爱，“仁者”爱人也。故固执而为仁，利而行也。程子曰：“五者废其一，非学也。”学须困而知之，勉而行

之，始能有成。所以困知勉行，即在变化人之气质。吕氏曰：“君子所以学者，为能变化气质而已。德胜气质则愚者可近于明，柔者可进于强；不能胜之，则虽有志于学，亦愚不能明，柔不能立而已矣。盖均善而无恶者，性也，人所同也。昏明强弱之禀不齐者，才也，人所异也。诚之者，所以返其同而变其异也。夫以不美之质求变而美，非百倍其功不足以致之。今以卤莽灭裂之学，或作或辍以变其不美之质，及不能变，则曰天质不美，非学所能变，是果于自弃其为不仁甚矣！”（《中庸》注）须知，“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”。人知己之有性而不知其出于天，知事之有道而不知其由于性，知圣人之有教而不知其因吾之所固有者裁之也。故子思说明，道之道大原出于天，亦即“人道”本于“天道”，即人须法天之道，而使“人道”与“天道”一致。

三、人道与天道一致

然则“人道”怎能与“天道”一致？

首先，就是要从个人“修身”开始。“天道”之于人，原为天赋，故曰：“人之初，性本善。”（《三字经》）但人皆有一个自我，偏于自我则私矣，则失乎“中道一矣”。故圣人认为，要使个人去私而返乎天道，则必学，则必有所教导。此谓“修道之谓教”也。“修道”即“修身”，使已失“中道”之人重获“中道”。《孟子》：“君子之守，修其身而天下平。”《礼记·大学》：“自天子以至于庶人，壹是皆以修身为本。”修身不只是某一个人之事，而是从天子到每一庶民的事。因为，每一庶民、官员皆能修道修身，则“身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平”。天子之修身修道尤为重要。《礼记·经解》：“天子者，与天地参，故德配天地，兼利万物，与日月并明，明照四海，而不遗微小。……发号出令而民说，谓之之和；上下相亲，谓之仁。”天子站在国家领导的地位，己立立人，己达达

人，更能发挥影响的作用，故“古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物。格物而后知至；知至而后意诚；意诚而后心正；心正而后身修；身修而后家齐；家齐而后国治；国治而后天下平”（《礼记·大学》）。假定这个天下，每一个人都能从修身修道做起，讲信修睦，己立立人，推而家齐、国治至天下平，则“以天下为一家，以中国为一人”（《礼记·礼运》），此即“天人合一”，“天道与人道一致”矣。张载谓：“天道即性”，人合于天，“天道与人道一致”，故“性与天道合一存乎诚”（《正蒙·诚明》）。

问题是，人人皆修身以诚，此为假定，果人人能修身以诚乎？答案是肯定的。因圣人以为人在娘胎中即已秉承理性的人道，如不修身以诚则凶，吉凶自择，循其性之自然，故“人合于天”。《系辞传》：

吉凶者，贞胜者也。天地之道，贞观者也。日月之道，贞明者也。天下之动，贞夫一者也。

所谓“吉凶者，贞胜者也”。即谓宇宙间阴阳正反两面总是在争胜负，如果争得你死我活，分出胜负，一胜一负，则胜者吉，负者凶，各偏极端，这是客观事实。“天地之道”对这个问题具有怎样的看法？乾卦上九爻辞说：“亢龙有悔。”《象传》解释：“‘亢龙有悔’，盈不可久也。”《文言传》：

‘亢’之为言也，知进而不知退，知存而不知亡，知进而不
知丧。其唯圣人乎！知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎！

乾卦上九的“亢龙”为什么走过了头？因为它只知进，不知进极就要转向退。只知存、只知胜、只知得，不知存、胜、得的另一面就是亡、负、丧。一句话，它不懂得“祸兮福所倚，福兮祸所伏”的道理。当你得胜，别因胜而骄，因当得胜之始，这个“胜”字中

就已诞生了灭亡的“祸”的因子；当你失败，别因负而丧志，因当败之始，这个“败”字中就诞生了再获“胜利”的因子。如果你不懂得这个祸、福或者这个正、反相互转化的道理，因胜而骄，结果走过了头；因败而丧，结果有所不及。两者的结果虽胜必负，既负必亡，形成“双败”。

唯圣人则不然。圣人观日月的运行，知“日月之道，贞明者也”。因为“日往则月来，月往则日来，日月相推而明生焉”。这日月的彼此往来，就是正、反两面的转化。天道、地道、人道皆同一之道也。只有懂得正、反两面相推、相摩、互相转化的人，详审正、反两面的变化，把握契机，知所警惕取舍，不走极端、不过或不及，进而求其正、反两面的“统一”，这样才会正、反“双赢”，获致光明。“知进退存亡而不失其正者，其唯圣人乎！”

须知，“天下之动，贞夫一者也”。天下事物，纷乱杂陈，天下人心，各怀其志，其人与人双方互动关系，不可能是一胜一败，命运注定；不可能是一而不变，其分，其各走极端视为必然。须知，这个动，这个纷乱杂陈的众志，必然归之于“一”而非“二”，非各定极端。这个“一”是什么？就是“合二而一”的“一”，是“一阴一阳之谓道”的“道”。王夫之说：

道者，物所众著而共由者也。物之所著，惟其有可见之实也；物之所由，唯其有可循之恒也。既盈两间而无不可见，盈两间而无不可循，故盈两间皆道也。可见者其象也，可循者其形也。出乎象，入乎形；出乎形，入乎象。两间皆形象，则两间皆阴阳也。两间皆阴阳，两间皆道。^⑦

所谓“盈两间”的盈，赢也，即“双赢”，皆大欢喜。所谓“盈两间而无不可循”，因“两间皆阴阳也”，即阳中有阴，阴中有阳，双方皆可互通。所谓“道者，物所众著而共由之者也”。这“共由之者”，即指宇宙万象的多中之共相，如《图象几表》的中心点，

亦即“一阴一阳之谓道”的“道”，“盈两间皆道也”。《周易》哲学认为，万物都秉受天地阴阳二气而生成，万物虽然千姿百态，而阴阳变动则是它的共性。阴阳往来交通“合二而一”的“道”，是从共性中抽象出来的基本规律，这是无形的，是思想形式，故《系辞传》说：“形而上者谓之道。”反过来说，凡是有形的东西就不能叫做“道”，有形的东西是具体的器物，故《系辞传》说：“形而下者谓之器。”形而上与形而下的“道”与“器”的关系，也就是客观规律与具体事物的关系。两者的关系，必须“出乎象，入乎形；出乎形，入乎象”。形与象，形为抽象，象为具体，形与象为两间，两间即阴阳，两间之统一即为“道”。天下事物的变动，就是要“贞夫一”，唯“贞夫一”，才“有可循之恒”，而这个“一”，就是阴阳合一，阴阳双赢的“共相”，就是“保和太和”。《乾·彖传》说：

乾道变化，各正性命，保和大和，乃“利贞”。首出庶物，万国咸宁。

“乾道变化”即天道变化，也就是一阴一阳对立统一律的变化。由于一阴一阳对立统一规律的变化，才使万物皆得其生命和属性而生生不息，而“万国咸宁”。“大和”也叫“太和”。所谓“太和”，就是阴阳两对立体的均衡，是矛盾双方处于和谐统一的状态。在这种状态之下，宇宙万象可以得到稳定的发展，故曰“乃‘利贞’”。“和”字之用是有其确切内涵的。晏婴辨“和”、“同”之别说：“清浊大小，长短疾徐，哀乐刚柔，迟速高下，出入周疏，以相济也。”（《左传·昭公二十二年》）他举出清与浊、大与小、长与短、疾（急）与徐（缓）、哀与乐、刚与柔、迟与速、高与下、出与人、周（密）与疏（散）几个对立面。对立而不相同，但是，不相同的对立面却能“和”在一起“以相济”，起着互补互利的作用，阴阳之“太和”就是这个道理。宇宙充满着矛盾，矛盾双方均衡而互补，具有同一性；宇宙千千万万的矛盾，因相推相摩而皆“太和”，矛盾双

方的这种“太和”状态又叫做“中”，所以“太和”又叫做“中和”。清代著名易学家惠栋说：“天地位，育万物，中和之效也。《三统历》曰：‘阴阳虽交，不得不中不和。’故《易》尚中和。”《系辞传》：

乾，阳物也。坤，阴物也。阴阳合德，而刚柔有体。以体

阴阳作为事物的对立面，互相结合在一起，这就是宇宙整个的和谐，就是“人道”与“天道”的一致。

四、环的理论

以上所述，说明“天道”由太极一分为二，以其大公之德而生养万物，这是由一而万；而“人道”则在万民由修身、齐家、治国以平天下，其人伦之所及，广大如天。亦犹“天之所覆，地之所载，日月所照”，此“三无私”之“大公”显诸“人道”，“人道”遂与“天道”一致，这是由万而一，故“天人合一”。故子程子曰：子思所写《中庸》一书，“其书始言一理，中散为万事，末复合为一理。放之则弥六合，卷之则退藏于密，其味无穷。皆实学也”。此“一理”，即为一个“公”字。“公”即“中”，犹“环中”也。

论者或谓“天道”的一而万是抽象的理论结构的原理，“人道”的万而一是具体实现的原理。但在中国传统哲学，虽言体用，但仍“合二而一”，而犹环之无限，是一个宇宙永存的真理。因为，“天地万物莫不以一为本”，天地之心见之于动静之间，太极作为造化天地万物之心，故言“心即太极”。邵雍指出：“先天之学，心法也。故图皆自中起，万化万事生于心。”这是说，先天图式的构成，反映了辩证法三段论的发展原理，它是天地逻辑之心运动的过程。先天之学称为“心法”，所谓“心法”，“即心所具有的形成先天图的法则，如一分为二，二分为四等等”。由一分为二，再合二而一，如程子所

说：“始言一理，中散为万事，末复合为一理。”亦如邵雍所说：“天地万物，莫不以一为本，原于一以衍之为万，穷天下之数，复归于一。一者何也，天地之心也，造化之原也。”（《皇极经世绪言》）始于一，后归于一，这就构成环。这就是说，宇宙从古至今就在这个环中不停的运动。像这样的理论体系，哪里能分出抽象与具体的阶段？这个“环中论”是在说明，宇宙遵循“对立统一律”这个逻辑的轨道而运动，见于自然界者为天地动静、日月寒暑、金木水火土等基本范畴之运作；见于人事者，为男女、群己、生死、善恶、情意等人类心灵、人际与社会关系交错互用、合二而一之原理与法则。探颐索隐，钩深致远，以自然、精神两界之功能作用，统合为人类知识之全体，也就是“天地万物之理”。而其根本义就是一个“中”字，“中”就是“太极”。周行己：“太极即中也，中即性也。太极立而阴阳具乎其中矣。性成而阴阳行乎其中矣。”（《浮沚集·经解》）“中”就是“中道精神”，就是理性，形之于图式，则为环。王夫之说：

以实言之：彻乎古今，通乎生死，贯乎有无，亦恶有所谓先后哉？

无先后者天也，先后者人之识力所据也。在我为先者，在物为后；在今日为后者，在他日为先。不貳则无端委之殊，不息则无作止之分，不测则无渐次之差。故曰“神无方而《易》无体”。

东西南北者，人识之以为向背也。今昔初终者，人循之以次见闻也。物与目遇、目与心谕而固然者如斯，舍所见以思所自而能然者如斯。要非理气之但此为后，但此为后也。

今夫天圜运于上，浩乎其无定畛也；人测之以十二次，而天非有次也。配之以十二辰者，不得已而为之验也。局之以分

天”野者，小道臆测之陋也。黄道密移而皆其正，昏旦日改而皆其中。《易》与天合者，可以悟矣。^⑧

这是说，人为了认识宇宙的方便，在主观上把宇宙万事万物规定了时空划分的概念。故有今古、死生、有无、先后、作止、渐次、向背、年月等等，但“天道”则不然。天圜运于上，浩乎其无定畛也，天道形之于图，则为环。环的意义，就表示其无定界，无终始，是无限发展的。“上天下地曰宇，往古来今曰宙，虽然，莫为之郭郭也。惟有郭郭者，则旁有质而中无实，谓之空洞可矣，宇宙其如是哉！宇宙者，积而成乎久大者也。二气絪縕，知能不舍，故成乎久大。二气絪縕而健顺章，诚也。知能不舍而变合禅，诚之者也。”^⑨宇指空间，宙指时间，环在时空上都是无限的，自然不是郭郭，亦即从道理上讲，它是无边无际、无始无终的，此所以“积而成乎久大者也”。这个“环”的运动，“黄道密移，而皆其正，昏旦日改，而皆其中”，即两气之“密移”或“日改”，皆合而为“正”为“中”，即“中道”。了解了这个道理，则“《易》与天合者，可以悟矣”。则你就可以领悟：《周易》讲的“一阴一阳之谓道”，那就是“与天合”，就是“人道”与“天道”一致，“天人合一”呀！“天人合一”，即人与人相处之道合于“中道”。《系辞传》：

致中和^⑩，天地位焉，万物育焉。

“天地位焉，万物育焉”，就是“中道精神”的显现，就是宇宙万物，天与人，人与人，自然与社会整体的大同与和谐，此为先哲先贤所肯定。

《老子》：“万物负阴而抱阳，冲气以为和。”

《淮南子·天文训》：“道曰规，始于一，一而不生，故分而为阴阳，阴阳和而万物生。”

《黄帝内经》：“阴阳离决，精气乃绝。”又说：“阳中有阴，阴中有阳。……阴阳相错，而变由生也。”

《淮南子·汜论训》：“天地之气，莫大于和。和者，阴阳调。”

《穀梁传·庄公三年》：“独阴不生，独阳不生，独天不生，三合然后生。”

《庄子·知北游》：“天地有大美而不言，四时有名法而不议，万物有成理而不说。”

《论语·学而》：“礼之用，和为贵。”

“和为贵”。因为“和”是宇宙人类存在与发展的基本原理，它是显现于历史生生不息的“中道精神”。

注释：

①《中庸》，见《中庸论文资料汇编》，高雄师范学院国文系编，1982年版，第1页。

②张其成：《易经应用大百科》，东南大学出版社1994年版，第89页。

③朱伯崑：《易学哲学史》第二卷，蓝灯文化事业股份有限公司1991年版，第183页。

④曹敏等译：《黑格尔哲学》，政工于校印，第178页。

⑤同③，第184~186页。

⑥刘孚坤：《中庸之形上思想与强健精神》，同①，第29页。

⑦王夫之：《周易外传》，中华书局1977年版，第178页。

⑧同⑦，第252、260页。

⑨王夫之：《思问录·内篇》，引自汪学群著《王夫之易学》，社会科学文献出版社2002年版，第199页。

⑩“致中和”，来自“生生”。《周易》思想体系十分重视“生”，如“生生之谓易”（《系辞传》上），“天地之大德曰生”（《系辞传》下）。而“生”又是“天地氤氲”、“阴阳合德”的结果。阴阳相“合”，也就是两种相摩相荡势力的“和”，而“合”与“和”都是排斥两端而居“中”守“中”的结果。所以“和”与“中”也是《周易》逻辑中的一对十分重要的范畴，“中”“和”思想是完全相通的。

附录一 《图象几表》三十六宫要义

(录自《周易时论合编》)

《图象几表》将六十四卦归类为三十六宫，一宫为一对，其中相对错者八个卦象，相颠倒者共二十八个卦象。其每一对卦象的内涵，说明如下：

(一) 乾☰䷀ 坤☷䷁

程子曰：“物无独不对，通反对之义，而天下之能事毕矣。文中子亦取老子反者道之动。”《野同录》曰：“气为阴阳，象为天地，数为奇偶，而贯者与之同时同体。故孔子尝言往来，以用二者即一也。”潜老夫曰：“绝对待者在反对中，羲止画其对待之阴阳，而皆乾皆坤藏之矣。”景元曰：“乾坤定矣，言《周易》定于乾上坤下之一对也。乾主坤从者也，垂衣裳，取诸乾坤，取诸此也。”……敬仲曰：“乾者一画之坤，坤者两画之乾，吾谓六十四皆坤也，则皆乾也。邵子以天为用，地为体，先天因用生体，后天因体生用。所谓至体者，乃无体之体，实止有一用耳。”醒之曰：“阳统阴与阳，一统一与万，然二即一之中，又何得不分列之，以交尽其细变邪！”

(二) 屯☳䷂

玄子何氏曰：“天地开而云雷见天用，山水见地质。犹之天先地也，男卦先而震始交者也。屯贞震，故初主君道以亨坎。蒙贞坎，故二主师道而艮成。中皆互坤，君师为统众也。”元公曰：“始交而震坎艮相连，昉于图书之位，坎天一也，先震后艮，序也。”按：☳折而为坎☵、艮☶、震☳，故言震坎艮相连。坎震对，震坎艮相连，此二而一也。

(三) 需☵䷄

邓潜谷曰：“需贞乾，所造者天，其坎，天德之孚也。讼贞坎，

所繇者人，其坎，天德之陷也。”玄子曰：“上古弱肉强食，人斗智力而已。自有圣人而后滋生安生，故与天地参。庄生羁兽窥巢，快其说耳。物生必蒙，胎卵苞甲，为其稚而护之，天地之仁也。人生而蒙，早慧非福，暴长非寿，不养不可动也，故渐饲食以长其体，渐教训以正其智。必以需焉。”郝解曰：“屯蒙言男女，需言饮食，男女之祸，屯聚不明，饮食之祸，需求无厌，安得不讼，圣人即以需道需之，而讼归无讼矣。”潜老夫曰：“……需讼是天地泰否之关……苟争为让，则自讼而光明矣。”按：需讼对，而讼归无讼，亦“合二而一”也。

(四) 师䷆

李仲永曰：“古兵民一道，聚之为伍两卒旅。地上水聚，聚则师，散之为比间族党。地上水散，散则比。将在下，故主二；统在上，故主五。”盱江曰：“六师之命，军无二将，六合之命，土无二主。”按：比以一阳为众阴主而在上，君之象也；师以一阳为众阴主而在下，将帅之象也。比五以阳刚居君位，众所亲附而上亦亲下，故“合二而一”也。

(五) 小畜䷈

章本清曰：“师比二卦，以一阳统五阴，小畜履以一阴间五阳，阴上为风行天上，于此观文，阴下为上天下泽，于此观礼，懿文德，即阳刚之中而有运旋者存，郁郁其文，自不可掩，阴含其美也。辨定民志，即阳刚之内而有节制者寓，秩秩其等，自不可逾礼由阴制也。刚应柔而其文著，柔履刚而其礼严。阳中有阴，刚中有柔，博文约礼，非强合也。”按：二而一也。

(六) 泰䷊

绎曰：“首乾坤，象天地位也。中泰否，象天地交也。”按：二而一也。

潜老夫曰：“先天乾统离为同人，后天离代统乾为大有。天归于

火，是同火也。火归于天，是有天也。有者应天，同者应乾。”按：同人大有对，按：二而一也。

（八）谦䷎

智曰：“横图震中坤终，豫乃折半之交也。艮坤同为太阴，谦乃太阴之自交而豫亦在太阴八卦之中者也。故阴符黄老皆主谦道，以后为先。豫知大随，而兵几藏焉。圣人知之，故和礼以乐，而动止皆顺矣。上经至豫，亦折半之中也。”按：故谦豫对，二而一也。

（九）随䷐

邵子曰：“卦不交于乾坤，则交于泰否。泰盛而蛊，否倾即随。”……潜老夫曰：“随者否初终之反也，蛊者泰初终之反也。否泰反其类，于换爻而益明矣。以乾一索合坤三索，兼未济而分困噬者，泽雷也。以坤一索合乾三索，兼既济而分贲井者，山风也。雷归鼃于泽，风归鼃于山，官有功而维用享，意承考而高尚志，诚世道人心之雷声风力乎！”又曰：“圆图随萃豫震在北，蛊大畜巽小畜在南，皆相峙也。豫随时义，由冬而春之候乎！故豫必有随，喜随有事，直连举其义焉。”按：故随蛊二而一也。

（十）临䷒

遯曰：“……临全肖震，震为侯，故以有国临民为象。观全肖艮，艮为广阙，故以享神宾王为象。”潜老夫曰：“临观与求，阳施与乎阴也，故教思及民；阴仰求乎阳也，故设教言神。阳长则务民之义；阴长则敬鬼神而远之，易之敬也。”智曰：“上经二阳之卦，屯蒙临观颐；二阴之卦，需讼无妄大畜大过也。临观之辟，处剥复否泰之中，故《杂卦》著与求，而二象著教思焉。以全肖震艮而泽习风声，为观感也。形罚继教者，亦以离明合震艮也。”按：故临观

对，合二而一也。

(十一) 噬嗑 ䷔

袁临侯曰：“此以初上换否泰之二五，而用离明，故主刑罚。玄子以随蛊至末，除坎离卦，皆遥对而噬贲剥复居中者也。”元公曰：“屯蒙，震艮与坎交，噬嗑贲，震艮与离交，坎离阴阳之性命也，故屯蒙为乾坤之继，噬嗑贲为剥复之先。”揆曰：“食色人情所不免，动而明，则无思于食矣；明以止，则无思于色矣。故君子不谓性。”潜老夫曰：“教必用刑罚，而法必用文。此大周之首一周终，而中周交剥复之际也。”按：食而有物梗间，噬之口合。噬梗，刑罚也。贲者，文饰也，礼乐也。物之合聚必有文饰。故噬嗑与贲对，二而一也。

(十二) 剥 ䷖

章本清曰：“艮止震动于离上下为噬贲；艮止震动于坤上下为剥复。离之一阴，坤之机乎！初之不远，即上之不食，（按：剥上九一阳硕果不食，而复初九乃复生。）一上下而异耳。剥曰顺而止之，复曰动而以善行，君子于阴阳消息之间，未尝一毫不以顺也。”绎曰：“……人心不为剥亡，不为复存，机有往来，体无增减。”按：剥复为对，顺阴阳消息之天道，则二而一也。

(十三) 无妄 ䷘

玄子曰：“剥复，艮震交地也，无妄大畜，交天也。复者贤学，无妄圣学。”姜居之曰：“大畜尚贤，非圣学耶，正惟圣能尚贤，彼好为掊击圣贤之说，以侈无妄者，大妄人也。”遯曰：“无妄，诚也。大畜诚而明也。性以动显，学以止畜。”按：至诚，天之道也，合天道而无妄，所畜之大，宜得正道，故大畜则诚而明。

潜老夫曰：“艮震贯天地，而天贯乎地，岂可分乎？分亦可征，而非徒一分之所能征也。天贯乎地，惟有时耳，即时之节可以征矣。

复之冬至，无妄之交春，皆以节征之者也。细节细征，一呼一吸，皆有冬焉，皆有春焉。何谓雷起雷行，不可以指节搯之耶。”曰：“无妄伏升叠壮，故任情者必好高；大畜伏萃叠遁，故多识者必积聚。皆疾也，皆药也。言无妄，即可以剥烂矣；言大畜，即可以复反矣。”按：无妄大畜对，诚明则二而一也。

(十四) 颐䷚ 大过䷛

玄子曰：“颐大过，肖象启坎离之先，分男女，成咸恒之交，更置之为中孚小过，二经囊括矣。”遯曰：“颐取中虚，大过取中实，不以阴阳名，而取中之纯体也。”潜老夫曰：“四偏卦而肖坎离，中互乾坤，则二老六子俱用之卦，中孚小过肖坎离而用六子，不具二老，故收下经。”智曰：“时其艮震于地天，而可以逍遥生死矣。颐养生也，大过送死也。始下动，终上止，阳向为生，下内入，上外悦，阴背为死，石斋公所谓颐养不节而生疾疢，时命将颠而有过大，节慎之而无惧闷，是习明之心法教事也。”按：养生送死对，节慎之而无惧闷，是合二而一也。

(十五) 坎䷜ 离䷝

全书曰：“坎离、乾坤之交，既未、坎离之交。乾坤未交前，坎离为日月之体，乾坤既交后，坎离为男女之用。故以终上经而开下经之始。”左忠毅曰：“坎先天居西，后天居北，水外阴中阳，乾根也。离先天居东，后天居南，火外阳中阴，坤根也。取坎填离，为中剥复，五行止是一水二火。日月者，先天之水火；水火者，后天之日月。”李子思曰：“坎中实为诚，离中实为明，离阴中含明为日，日阳而阴神也。坎阳中受明为月，月阴而阳神也。”……潜老夫曰：“阴阳互体互用，而又自为体用，遂自为阴阳，实则全阴之一，即全阳之一也。物物有水火，物物是坎离，如心火肾水，而水正是丙火，心乃丁火也。火乃阳性用阴，故炎上；水阴性藏阳，故润下。此知阳无体，成体为阴，实阳凝之，故体用皆阳主也。世人但执可见者

为阳，此一端也。”按：故坎坎、离离皆合二为一也。

(十六) 咸䷞

上下之首，四正四隅，诸图说矣。李子思曰：“巽艮为蛊，震兑为归妹。惟咸二少恒二长相配，为阴阳气等，故首下经。”邓汝极曰：“山通泽润，敷产毓物，而地体尽于此；雷鼓元气以生物，风通八气以阜物，而天用妙于此，动止入说而百物情性尽此矣。感受无迹，天通气焉，动挠有时，地材兴焉。虚受无失其圆神，方立无失其方智，此四隅卦所以善通四主卦之变也。”按：咸二少恒二长相配，此合二而一也。

(十七) 遁䷗

郝解曰：“咸恒继坎离而首下篇为至道，遁壮继之，犹屯蒙之继乾坤也。屯蒙人物之始造，遁壮君子之始修。道莫大于进退，退以义，进以礼，斯君子矣。”象正曰：“咸静以与心，恒定以与人，虚以受人，难于远小人；立不易方，无以观礼之通。故遁壮言礼以修，即以礼为远也。”潜老夫曰：“咸恒之后，即交乾坤。此一对为阳，而肖体则艮震兑巽也。再一对为阴，而四爻肖体仍艮震也，互坎而显离者也。感立见于出处，而归于用明者也。《杂传》言止退，以止退为进者也。大小皆利贞，而小利贞者，尤征虚立之征几焉。”智曰：“静虚立定，惟此进退明晦，为言行同异之验，反身自严，板宥外宽，而损益合时矣。进退之关最明而其几最微，明理自由者，履天地万物之情场，其飞矣乎？”按：遁壮对，反身自严而明理，则合二而一矣。

(十八) 晋䷢

潜老夫曰：“易遯以分治乱，象正以分仁智，吾谓晋夷一对，为明晦交参之学，明此学而治乱皆不变矣。本大壮之礼而旋高履卑者，知穷上反下之几也。晋摧不食，此独行之义，所宜时时策人也。不

明晦之晋角，此无天无地之刚折，不宜告人者也。明贯顺中，则志也，意也，福也，则也，皆不息矣。”按：晋者，进也。夷者，伤也。智曰：“晋昼，则明夷为夜，人因地而有昼夜也。天岂有昼夜乎，君子之用明用晦也。养日于夜之道也。用明晦而总归一明，藏天于地之道也。于自言昭，于众言晦，故众人不知耳。遁所以晦咸恒之情，乃所以明乾坤之性，礼所以明大壮之无妄，即所以晦大壮于大畜。有明此者乎？天下一家而异即是同矣。”按：异即是同，即二而一也。

(十九) 家人 ䷤

关子明曰：“明乎外者物自睽，明乎内者家自齐。孔子以外内言之，明晦之用具矣。”邈曰：“中四爻一阴一阳为夫妇，下再阴再阳为父母，上下为家象。悔则阴阳再见而相乘，乘则乖，故睽也。”订曰：“外疏之也，故二女有二心，内感之也。故一家如一心。”潜老夫曰：“二对俱有离，景元所云坤统三女，坤主离用事者，吾因曰此下经首六之中二对，表四明之法也。亨则明溢于外，塞则明藏于内。”智曰：“礼合外内，《杂卦》颠之，岂无谓乎？礼辨异而详用合敬者也。同异者言之辨也。”按：家人、睽对，“礼合内外”则二而一矣。

(二十) 蹇 ䷦

玄子曰：“屯坎上行为云，解云下降为雨矣。蒙水始出为泉，蹇泉沛发水矣。屯蒙化机，蹇解感遇，天人各有主也。”潜老夫曰：“䷧ ䷧ ䷧为第七之三，䷧ ䷧ ䷧为第八之三，而蹇解在中，犹遁壮也。”景元所云：“乾居艮震外，与坎居艮震外，为乾统三男于外者。故为进退往来之几，此又下经首九之中一对也。”按：《说卦传》：“震一索而得男，故谓之长男；坎再索而得男，故谓之中男；艮三索而得男，故谓之少男。”智曰：“文序屯蒙至蹇解，中隔三十六卦，蹇解环至屯蒙，中隔二十四卦，此阳四九阴四六也。老阴老阳之策

主变，故相沿以阳九阴六为难限。”按：乾统三男，故合二而一也。

（二一）损䷨

东坡曰：“自阳为阴曰损，自阴为阳曰益。”胡仲虎曰：“上下经阴阳各三十六画，然后为泰否损益，咸交而变损，则不交；恒交而变益，则不交。圣人于泰否言消长，于损益言盈虚。”邓绮曰：“乾坤先后天，东西南北，是天地盛衰之极，全见者也。否泰西南东北，是天地盛衰之始，半见者也。半者天地之中道也。故泰三阳出地上，便交坤之上六而为损，衰之始也。否三阴出地上，便交乾之初九而为益，盛之始也。是天地损益皆中道，岂至太过不及之时方云损益乎。神曰：三阴在内，一阳在下，二阳在上，以象天包地也。损亦三阴在内，但二阳在下，一阳在上不同。益得之复，损得之剥，不剥不损，不损不复，不复不益。”元公曰：“诸卦以乾刚坤柔为体，刚柔推荡而变化行，或损焉或益焉，时也。丘浚悟损益二卦，能知未来，明于天地盈虚之数也。”……《野同录》曰：“山泽形，形之生物有尽，且秋冬敛藏故损；风雷气，气之生物无方，且春秋长养故益。于穆之至体，本无增减，即在此可减损可增益之用中，君子明其当损当益者，与时偕行而已。”按：损益用中，故合二而一也。

（二二）夬䷪

景元云：“下经兑巽之体十二，犹上之乾坤也。自夬至鼎四对，皆兑巽包乾坤坎离也。故为下经之中节。”正曰：“三才之等，六尺四寸，自四尺二寸，入于下际。乾坤至剥复，人身之上际，剥复至损益，腑脏之中际，夬姤而下，股膝屈向，交于北政。两济乾坤，顶踝始终，按六尺四即六十四也。”绎曰：“夬危之微，姤征之危。上经天道，剥复见天地之心，下经人道，夬姤严天人之间，故危其词焉。下经主震艮巽兑遁壮，乾合震艮也；夬姤，乾合巽兑也。四卦合而乾不复见经吁戏！达天难，而五运之胜复正反，凛其亟矣。”《易简录》曰：“夬果之也，危词以虑终。姤骇之也。危词以谨始。”

潜老夫曰：“六六分之，则夬姤为下经中轮之首；以三周分十二，则夬姤为末周之首，曰遇曰决，犹之不食刚反为阳幸也。”智曰：“先天巽兑辅乾，兑同乾居太阳，而巽乃少阳之首，故下经主之，而中段专事焉。名为阳幸，而实望阳之制阴用阴也。南方转午，天地正用，责在君子。明君师之道法以泽之风之，特爻天地之位其用更切。书契决事，诰命成章，中古以后，阳杂阴文，必然者矣。豕鱼牵羊，施之包之，即所以遇之而决之也。”按：“夬危之微，姤微之危。”“夬果之也，危词以虑终。姤骇之也，危词以慎始。”夬姤，危微始终，合二而一也。

(二三) 萃䷬

玄子曰：“萃以五为大人，升以二为大人，圣人重阳也。下经坤首合离为晋明夷，此合巽兑而坤不复见经。故以断夬姤之后。”《易简录》曰：“上经交泰后，莫盛于同有，天道光焉。下经损益后，莫美于萃升，地德彰焉。”潜老夫曰：“施禄施命，为南方之政，而用戒不虞，克勤小物，乃为政之要也。”智曰：“南方决遇，而物自萃升，地势也。圆图升而未方，而萃交成方圆正属坤藏，升在卯而萃正在未，此一对以坤统之，四情终焉，二用著焉，正表致役成物之教养也。健于决遇，顺于聚高，是剥复大畜无妄相伏之学问也，故以患难艰劳历之。”按：坤统萃升，此合二而一也。

(二四) 困䷮

邈曰：“换爻卦，困二上互换，井五六互换。”订曰：“《杂传》以通与遇对举，则遇为相抵之象。凿井深后，夏则冽寒，人人入股，冬乃暖气进出，虽亘冻而不冰，通也。人之与人心，或隔于九嶷，远之犹可，遇之必否。其为葛藟蒺藜，不可一二名状。然则气类相应，浚井可通，苟非其类，同堂胡越。伍员流，苌弘碧，孝己逐，匡章悲存乎遭而已。陈侯说敦洽讐廩，使楚，而见代。君子曰：‘不宜遇而遇者，必废。’此困相遇之说也。”潜老夫曰：“绎云：下经坎

始合震艮为蹇解，此合兑巽为困井，而谓蹇解之德不如困井，则不必也。蹇解为九限第三之中际，此之一对，则限之终也。蹇先难而困则穷通，解言宥而井贵通变，故继之以革鼎。”谢君直曰：“困有未济，井有既济，三十六卦为终，四分用三，则二十七贞悔，以困井为二济矣。”智曰：“困井革鼎，为下济之中，而井为通变之候，故曰井，德之地也。又曰：井以辨义，则困之穷通，所以为井之用，而井已兼困德矣。方图全用地道，画为洛书九方，则坎离双纵双衡，正如井法，建国师律之象，皆从此出，井田行道，一义也。五祭祭井者，祭行也，沟洫之上，人所通行之道也，故以德之地称之。震巽纵横，亦在中交；艮兑纵横，则近外廉。乾坤君藏，则在周围，皆有至当对峙通变之妙，别详图说。约言井地之象，取其纵横相交以画通之，均平三三之方分，为一切通用者也。困取围困，闭塞之使发生焉，古𡩎（捆）字也。方圆围中，往来井井，非所以困人辨义者乎？《序卦》至此，取乾坤周悦入之后，以坎用悦入，尽穷通之变也。困安命，井尽性，仲虎二语尽矣，井亦所以安命，困亦所以尽性。”按：困井二济，合二而一也。

（二五）革䷰

全书曰：“革，火金相革为去故；鼎，木火相生为取新，此乃朱子之意也。”郑合沙谓：“离火铸兑金，从火革也。鼎则金铸成器。”订曰：“下经离始合巽兑为家人睽，易置之为革鼎。火遇泽而革，其性异耶？火巽木而鼎，其性同耶？性同，故家人与鼎，皆以著其合；性异，故睽与革，皆以表其违。”潜老夫曰：“四分用三，余一。即以一用三。此四九贞悔而末一轮之首也。前三九为二十七贞悔卦，四十九卦为藏一之衍，此一九为十六卦，乃四方之四损一，则河洛之十五也。损益用数，其几在革。”智曰：“通变成天地之文，而象事知器，极数定天下之象，而占事知来，于革鼎得其端矣。革以数，故治历，鼎成象，故正位，此改命凝命之几。”按：革鼎、数象以凝

命，此合二而一也。

(二六) 震䷲

景元以后为阴中之阴，震艮巽兑四卦始具焉。震艮阳出，故先阴，由此入。故巽兑居此中，而二济乃交收，与震艮遥映，是六子之区分也。绎曰：“戒惧震也，于其所不睹者，而艮视于无形，恐惧震也。于其所不闻，而艮听于无声，动无动，止非止，敬德以为经学，达天之省括也。”潜老夫曰：“先天震艮辅坤，而后天乾统三男，父与中男，皆以艮震为用，而帝出焉。自春卒岁，而帝入艮矣。震在初，故初吉；艮贵终，故上吉。又曰：凝命者必震艮凝之，此后不见乾坤，而此即潜飞之龙，无缰之马也。”曰：“雷声甚闻而内乃摄也，因耳故以游心。山色甚见而内乃驰也，因目故以兼心。故曰闻闻者不闻，见见者不见，知此者可言无为无无，无我无无我。”按：震艮凝命；震耳艮目皆摄驰于心，此合二而一也。

(二七) 渐䷴

绎曰：“咸恒首经矣，损益权于经矣，而气化错揉，不正不时者，何多耶？故以渐归妹正之，永之。”正曰：“随蛊渐归妹，易之大际也。随以教弟，蛊以教孝，渐以教顺，归妹以教慎。四者仁让所由兴也。”潜老夫曰：“咸恒损益之道，知乾坤坎离之悦入人情，而夬遇萃升，历于穷通变正，故可以时震时艮，而安其渐归矣。圣人详于渐教，而包容其归，阳一阴二，用必配合，故道之容诸法术也，亦有元配侧室之分焉。晚路宠夺，亦犹高玄之悦新异也，守待者之提撕正义，岂可一日少耶。”云：“渐归妹与中孚小过遥对，乃巽艮震兑之交，与巽兑震艮之别也。智观方图渐小过归妹中孚，居第三围之正南北，圆图则归妹中孚，居冬至日出之地，渐小过居夏至日入之地，仲尼此一对，收入《杂卦》之乱章，游归以此对总结八宫之翬变，可不察乎！”按：渐以教顺，归妹以教慎，顺慎皆兴于仁让，此合二而一也。

(二八) 丰䷶

遯曰：“泰二四换为丰，否三五换为旅。”订曰：“噬嗑明罚，賁无敢折狱，尽明慎之虑于先。丰折狱，旅不留狱，极明慎之用于后，《易》凡言刑狱，皆取离，惟明克允也。”潜老夫曰：“此六贞悔之末轮首，而三周之末中也。丰叠噬嗑而伏涣，旅叠賁而伏节，皆言明慎，而涣节正所以明慎，可通观也。”智曰：“谓兑巽居下经后一段之中，而丰旅涣节在其左右，智以六贞悔收场，而九贞悔亦以兑巽为中。以参言之，亦以巽兑为中，而先倡之以丰旅，后辅以涣节也。下经末六之一丰一旅，犹上经末六之一剥一复也。以旅处丰而涣其人物悦物之蓍沫，即安其行其讲习之通节矣。”按：丰折狱，旅不留狱，皆极明慎之用，此合二而一也。

(二九) 巽䷸

朱子外见内伏尽矣。元公曰：“洛书卦位，震对兑而飞巽，兑对震而飞艮，四卦互为伏现也。”揆曰：“思虑必伏于内，而谋干之力在阳，特借柔以善藏。喜悦必见于外，而舒散之实在阳，特因柔而溢发。”筌曰：“二阴一阳，阳为主，二阳一阴，则阴非为主，但为阳之用耳。”按：此所以巽兑对，而合二而一也。

(三十) 涣䷺

订曰：“涣之使离，兑有所宣以无底滞；节之使止，气有所聚以不散越。”项平甫曰：“涣节伏叠井困，以木出水，井塞能通，以水浮木，涣通而散也。泽上之水，居通能塞，泽下之水，塞极至困。”揆曰：“涣散互艮曰王居，节止互震曰通曰往，可见涣节互根之意。”潜老夫曰：“内先天外后天而因重之，则困井居西；外先天内后天而因重之，则涣节居西，坤让位与坎，而兑居坎位。左右二老以主万物之成，故因井收四分用三之终，涣节收通期之节。邵子所云，六十四卦，藏四者也。圆图涣坎与丰离望，节中孚与旅小过望，居日

月出入地。方图二十卦之层，节賁辅损济，十二卦之层，涣解当午，此旁通可玩者，后天自坎而巽，为发散长养之时。名涣，自坎而兑为敛省止限之时；名节，此本义也。”智曰：“此以涣节收巽兑，而终六十卦也。涣如麻黄汤，节为枳术丸，言怒飞，言空劫，皆寥阔以发汗者也。言守黑，言死心，皆暂歇以息喘者也。总在易笼，用药制药，变化无方，而汗下归于调理。知调理者，可以勿药，即病亦自愈也。卖奇方者，巧求所以汗下迅捷者也。”按：涣节互根，即“合二而一”也。

(三一) 中孚䷼

兑巽艮震合，括二经，收坎离用六子，萧说详前。绎曰：“上下之收，先之以二过，欲人损过就中也。”订曰：“小过，过也。中孚，信也。盖谓大过小，常也。小者过，斯乃谓过。外相孚貌也，中心孚斯乃谓信。”东坡曰：“阴在外，据用事之地为小过；阴在内，不据用事之地为中孚。”周省贞云：“文序二十五，至无妄以应河图天数，恒为中半，六十至中孚，以居干支会合之全数，物与无妄，天命也。久于其道，人心也。中孚，物理也；合一诚也。又云：中孚象鸟，未离壳，天真未散；小过反之，则孚亡矣。”遯曰：“二阴二阳互换，辨在三四，重在二五，中孚肖离，内阴外阳，象中柔外刚之卵，时则卵孚而雏始出，小过象坎二阳体，而四阴翼，时则雏出而飞矣。”元公曰：“颐大过，二阴二阳在外，气分也。中孚小过，二阴二阳在内，气合也。以应乾坤坎离之分，咸恒既未之合。”郝解曰：“肖离者伏，则成中孚，是离来归坎也。肖坎者飞，则成小过，是坎往化离也。”全昌曰：“归魂六变而偏者正无可综矣。四偏之游是也。颐大过为坎离之似，中孚小过为坎离之复也。”潜老夫曰：“上以颐大过坎离终，每卦合七卦，少阳数也，下则以中孚小过既未终，每合八卦，少阴数也。”智曰：“《大图》中孚小过终二分，八卦之限，而颐大过，终二至中四卦之限。《方图》中孚小过居三层之

子午，而十字双纵横，则颐大过居东西。《横图》中孚去乾十二，颐去乾三十，小过去坤十二，大过去坤三十，与关邵之用十二与三十者符，宜其游归反复，贞悔迤互，皆此四卦不变也。”按：中孚小过对，但二卦合（䷵）内阴外阳象卵，则合二而一也。

（三二）既济䷾坎半

《易原》论始终，前图详矣。《乾凿度》曰：“二济者，所以明戒慎而全王道也。”李子思曰：“坎离以阴阳之中救大过，二济以交中救小过。”绎曰：“水易流而难固，火好炎而难静，交胜交病，惜危守中，知终惟终，为性命宗。”章本清云：“乾坤用坎而此终坎，卦各二济亦因坎取义。盖两间险多，惟刚中济，一念圣狂，在几微矣。”遯曰：“以置换论，水火相为用，曰既济；不相为用，曰未济”。隅通曰：“上经纯坎离，日月满也。望象下经既未济，日月合也。朔象始乾坤，天地开也；终既未，日月合也。望为月之半，经亦半也。朔为月之全，经始全也。故曰日穷于纪，月穷于次，星回于天，岁将更始，而贞下起元矣。”按：既济未济对，而如日月合，此合二而一也。

附录二 亚里斯多德论“中道”

（录自曾繁康《亚里斯多德与孔子论中道之比较研究》）

亚里斯多德在其所著《伦理学》一书中，曾讨论中道问题。他说：人生而有致力于善之追求。但追求与希望不同。盖追求本乎天性，而希望则否。人们追求最高之“善”，“善”的名称，旧译“幸福”，实则应译“充分发挥人之功能”方能表达其真正之要义。至所谓充分发挥人之功能，就亚里斯多德之形而上学意义言，盖指人之灵魂与其功能之真正合而为一。盖人之灵魂，有有理部分，亦有无理部分。有理部分之一种最佳景象，即是完全合理。至无理部分之种种景象，则诸如嗜好及欲望等皆是。而欲望则又有能与理性相一

致者，亦有不能与理性相一致者。欲望受制理性，此即是为亚里斯多德所称之道德范围。道德仅限于有选择之余地时有之，复须藉反复实行，亦即习惯以养成。然人之行为，常有过与不及，故中道尚焉。

何谓中道？亚里斯多德释之曰，凡物皆有较大之量，与较小之量，或相等之量。此相等之量，即是过与不及之中点，即所谓之中庸是也。而所谓中庸，又有绝对中庸与相对中庸之别。绝对中庸，以物为主。如在一直线上求中点，则不论使任何人为之，其中点之所在，皆必相同。又有数于此，与之十则太多，与之二又太少，故决定以六与之，盖六之大于二，犹如其小于十也。故就数字论，六为十与二之中。且无论何人为之，皆必相同，故为绝对之中庸。而绝对之中庸，则又系以物为主也。另一，乃为相对之中庸。相对之中庸，乃以人为主。盖相对中庸，其中点之所在，为过与不及，而过与不及，又因人而异，不能强之使同。故不易确定其中点之所在。譬诸食肉，食十磅太多，食二磅太少，不能强谓六磅乃为人适当之食量。盖有人食六磅仍嫌太多，而有人食六磅，又仍嫌太少。则知适当之量，依人而殊，不能强使划一。明乎此，则知人之行为，须避过与不及，能循相对中庸之道，斯为得之。

任何科学，倘能注意中道，则其成就，必臻完美，故凡称誉恰到好处之事，必曰增一分太多，减一分太少。科学艺术，皆主中庸。人之德性，则为尤甚。盖实行之德，与感情举动攸关，易失之过与不及。故人于勇怯喜怒哀乐之感，其发之也，常病其多，而亦时病其少，太多太少，皆失中道。是故惟有使此等感情，皆能发于正当之时，施于正当之人，与本于正当之原因，及出之以正当之态度，则斯为能恰到好处，亦即是为至善，此中庸之所在也。故中庸为德，德者不过不及，人之行为，皆须以之为依归。故能明乎中庸之道，则人之行事，譬如持满射的，何患不能百发百中。

亚里斯多德并发表若干种之德，以见何者为其过与不及之中庸。其目如下：

Excess (过)	Mean (中庸)	Defect (不及)
Rash (血气之勇)	Courage (果敢)	Cowardly (怯)
Profligacy (放纵)	Temperance (节制)	Insensible (冥顽)
Liberality (义取义与)	Meanness (吝啬)	
Vulgarity (俗气)	Magnificence (慷慨)	Paltriness (小气)
Vanity (虚浮)	Greatness of Soul (高尚)	Smallness of soul (下小)
Ambitious (妄冀非情)	Unambitious (无志)	
Irascibility (感情过激)	Gentleness (和蔼)	Spiritlessness (麻木不仁)
Buffoonery (浪谑)	Witness (雅谑)	Buffoon (粗鲁无味)
Obsequious (争攘)	Friendliness (友爱)	Flatterer (谄媚)
Shame (羞缩)	Modesty (伪谦)	Shameless (无耻)
Envy (嫉妒)	Righteous Indignation (义愤)	

第六章 周易社会结构论

人类活动，从横切面看，是社会；从纵切面看，是历史。无论社会或历史，都以人的活动为中心。当然，人也不能离开自然而孤立，而活动，人是生活在自然中，人不能脱离自然而生活。因此，人和自然就是社会历史的构成体。因此，人与自然有其密不可分的关系，即因这人与人、人与自然关系的推衍，因而产生社会，产生历史。

《周易》作者在《周易·系辞传》篇首，即说明这个理念。它说：

天尊地卑，乾坤定矣。卑高以陈，贵贱位矣。动静有常，刚柔断矣。方以类聚，物以群分，吉凶生矣。在天成象，在地成形，变化见矣。

这是说，宇宙即太极，太极即一，一分为二，产生天地。天地用卦象符号代表，就是阳一与阴一，用卦代表它，就是乾☰与坤☷。这阴阳两个卦爻的符号，也代表宇宙万事万物两两不同的对立体，如天地、日月、雷霆、风雨、寒暑、男女、夫妇、父子、动静、刚柔、贵贱、吉凶等等即是。据《周易》所说的“大哉乾元，万物资始”，“至哉坤元，万物资生”，宇宙万物，都由乾坤（天地）产生和养育。《乾凿度》：“乾坤者，阴阳之本，万物之祖也。”《系辞传》：“在天成象，在地成形，变化见矣。”宇宙万物相互关系的变化，便从乾坤开始。因为，人是宇宙的一部分，《系辞传》：“乾道成男，坤道成女。”在八卦中，乾坤为父母，震、艮、巽、兑、坎、离为六子。按以少统多原则，震☳、坎☵、艮☶均一刚二柔为阳统阴，

为三男，震长男，坎中男，艮少男，谓之“乾道成男”；离☲、巽☴、兑☱均一柔二刚为阴统阳，是三女，巽长女，离中女，兑少女，谓之“坤道成女”。八卦又代表自然界，乾为天、坤为地、震为雷、巽为风、坎为水、离为火、艮为山、兑为泽。因此，八卦图即反映了人与自然构成的社会及历史。其图如下：



上图，乾坤、震巽、坎离、艮泽均为对立。《礼记·郊特牲》：“天地合而后万物兴焉。”《说卦传》：“水火不相逮，雷风不相悖，山泽通气，然后能变化，既成万物也。”蔡清：“既，尽也。”这是说，八卦两两构成对立面的统一，唯有这种对立统一，然后才能产生变化，生成万物。全图的构思，也就是说，天地、雷风、水火、山泽象征自然；父母、长中少男、长中少女象征人类社会，人与人、人与自然的关系，是对立的统一，形成圆圈。因为人与自然都循“对立统一”这规律而运动，人类社会其能“天地位焉，万物育焉”（《中庸》），即因致力于人与人、人与自然的合一，“执两用中”，观照人和世界中生命的全体，使人类社会整体和乐兴盛，天下太平，此乃逻辑的必然。

八卦或六十四卦均象征宇宙万物，象征人类社会的整体。而人类社会的发展，则又分为三个阶段，即：一为氏族社会（正），这一时期，人类处于野蛮的草昧阶段，人的理性开始在社会萌芽；二为

小康社会（反），这一时期，人类进入文明的茁壮阶段，人的理性消极的成长；三为大同社会（合），这一时期为野蛮与文明的统一，人的积极理性展示光芒，乃有人类社会“天道与人道的一致”，这是理性的成熟，其理想目标，即为大同社会的实现。

第一节 氏族社会

一、原始社会组织形态——群与类

《系辞传》：“方以类聚，物以群分，吉凶生矣。”这是说，人类社会最先出现的社会组织形态就是“群”。因为群的产生，社会上吉凶之事便随而产生了。

所谓“方以类聚，物以群分”。类，根据《辞海》的解释，类意义有“似也”，“善也”。《毛诗》“克明克类”笺云：“勤施无私曰类。”《易·乾》：“则各从其类也。”群，根据《辞海》解释：“群，禽兽相聚也。”方，物，俞樾：“方之言四方也，物之言万物也。”尚秉和：“阴阳遇为类，类则聚，聚则和合而吉”，“分则类离，离则凶矣”。这是说，天下四方的万物，特别是人，凡属两个个体，彼此交往，因彼此有相似之处（如善），相聚在一起，就是类，“阴阳遇为类，类则聚，聚则和合而吉”，即阴阳统一；凡属两个个体，在交往中彼此对立，没有相似之处，好像禽兽相聚，这种“聚”就是“群”。实际上，“离”即“分”，分则类离，离则凶矣。这也就是说，人与人交往，二人以上就构成集体，但这集体有类与群的不同。类是两对立体个体之间有相似而互通的因素存在，所以能聚而合，能阴阳统一，成为一个坚实团结的集体。反之，如禽兽般，虽也相聚成群，但因为禽兽彼此间没有相似而可以相互联结的条件，所以它就走向合的反面，即虽有相聚，但属偶然，结果必然由聚而

分而离。而且由于两个个体交往的合与分，合即和谐，分即对立；和谐则吉，对立则凶。故《易》曰：“方以类聚，物以群分，吉凶生矣。”

人与人构成集体，为什么和则吉，分则凶？

物质是不变的，这是过去的观念。实则，物质、自然都是变的。这种变，从大趋势说，它是进化，人类社会由原始的野蛮迈向文明，这就是进化。宇宙进化，由太极、物种而人类。当人脱离禽兽而长成人性，这个时候的人与禽兽不同了，它以具有人性之人而活动。所谓“人性”，首先，人，就是为生而存在。人类都有生存的欲望，人类要维持其生存，就有两件大事：一是食，一是色。食是生存的欲望，色是生殖的欲望。告子说：“食色性也。”（《孟子·告子上》）食色就是人性的表现。人要生存，就要食。原始人之食，如水草瓜果，固可自力寻觅，但如茹毛饮血，则必与野兽斗，单独一人不能战胜野兽，则必与人协力合作。而且，人类由于生殖的欲望，此欲望乃与生俱来，要满足这个欲望，就要男女结合。因此，人类不但自始就有群居的习惯，并且自始就有连带关系的交往。这样，人类为了维持各自的生存而发生一种连带关系的时候，就构成了社会。邵雍说：“天有阴阳，人有正邪。”以言食色。食与色都是人类进化的动力。因为，为食，则必觅食，觅食进化为生产，生产产生经济繁荣；为色，则必寻偶，相互释放内在的爱情，因而男女结合。男女的结合，合二而一，成立家庭。扩而为氏族、国家，这就由己立立人、已达达人而产生宇宙和谐，产生“人类道德精神”的文明。但是，人性正的反面则为邪。人与人为觅食而发生争斗，因为，人有一个自我，觅食是为满足我的食欲。但食的资源有限，当只能满足我的欲望而不能满足他人欲望时，便发生生活资源的争夺；求偶亦然。美色，人之所好也。色之美有比较，当我之女友或我之妻美不如人，则欲夺他人之女友或妻为己有。因此，求偶亦发生争斗。

阴阳两方相互争斗，因争斗而“一分为二”，争斗为灾祸之源，由家庭、氏族而国家一分为二，亦必因灾祸而破碎，此人性为邪之显现。由于人性之正邪，故吉凶生焉。

《周易》理论认为“人道”与“天道”一致则吉，这也是社会进化之必然，征诸历史事迹之发展，益知其理的正确性。因为，人在社会，并非孤立存在；根据《圣经》的说法，上帝造人，自始即有亚当与夏娃。亚当与夏娃当有交往，但其原始社会人与人之婚姻状况如何，史家说法，莫衷一是。而众所认同者，则为杂婚。杂婚形式与禽兽无异，杂婚即乱婚。根据摩尔根（Morgan. L. M）对古代社会调查研究的结果，他认为，人类社会早期部落内部盛行毫无限制的性关系，即杂乱性交，然后经过三种不同的家庭形式：一为血缘家庭——血缘婚即按辈分发生婚姻关系，但排斥母子或父女婚。二为普那路亚家庭（Punalua，夏威夷土语）——即排斥兄妹婚。普那路亚，意即“亲密伙伴”。三为对偶婚——即一群同辈男女中，每一个人有一主要对象。最后则形成一夫一妻制。^①由人类婚姻关系演进的历程，它说明乱婚、群婚（血缘婚，普那路亚婚及对偶婚）都容易引起男女纠纷与斗争，因而为理性所扬弃，最后确定“一夫一妻制”以迄于今。《周易》明确肯定，男女“一夫一妻制”组成家庭，其阴阳调和为一之理，即为天道自然之规律。《系辞传》总结《周易》精义说：“乾坤，其《易》之缊邪？乾坤成列，而《易》立乎其中矣。乾坤毁，则无以见《易》，《易》不可见，则乾坤或几乎息矣。”乾道成男，坤道成女，男女阴阳合一，是《易》道之所蕴积的根源——即“一阴一阳之谓道”。《系辞传》：“天地絪縕，万物化醇；男女构精，万物化生。”天地二气交密而化育醇厚，万物雌雄构精才能成化育之功，而使芸芸众生，生生不息。“一夫一妻制”其为《周易》所肯定，意义即在乎此。

人在与禽兽共处的原始社会叫做“群”。人在他们构成人类的初

期，已经是群居的。人生于群，长于群，死于群。群对于野兽，对于别的群，是有争斗的。群对于自然，是相对立的。但人是生而有理性的，在“群”的生活中，因本于群体求生而有分工。本于群体求生，老人与幼童没有生产与战斗的能力，生产与战斗的活动由壮年人负担，因此而有年龄的分工。这种分工，以后就发展成为慈爱的德性，即伦理。群体中人有的只有劳动力，而没有处理群体事务的能力；有的有处理事务的能力，却不擅长体力劳动，于是两种人产生分工，有劳力的人负责劳动生产，有智慧处理群众事务的人，就专门负责处理众人公共事务，这就是劳心与劳力的分工。“劳心者治人，劳力者治于人”，这就成为以后社会职能划分的原理，即政治。群体中由于分工而合作，成了生命共同体，由而产生同类的意识。最初人类只因生活上的必要，居住于同一地区，产生地缘的同类意识；自“一夫一妻制”实行，子孙繁衍，又以血统作为他们结合的纽带，产生血缘的同类意识。于是，群的社会乃进化为氏族社会。

二、氏族社会的演进

氏族社会的最初形式是母系氏族。因为，当狩猎经济时期，生活资料由自然界取得，居无定所，一夫一妻制家庭尚未建立，男女构精而生儿女，所生儿女由母亲养育。父亲构精之后即已远走高飞，故儿女只知其母而不知其父。迨进入畜牧及农耕经济时期，牲畜可以饲养，五谷可以保存，既有储蓄，便有财产，从而男人因体力较强及其对于财产的贡献较大，就成为财产的主人，母系氏族因之进化为父系氏族。迨一夫一妻制建立，家庭有了固定的住所，家庭有固定财产以养儿育女，儿女成婚，又分别建立家庭，于是分裂为许多家族。氏族以血统为基础，崇拜同一祖宗之灵，族有族长，族长一方面为祭司而主祭，他方为士师而执法，祭政一致，这便是统治组织的原始形态。

氏族与氏族“合二而一”的联合，则为国家。回溯夏商两代，犹氏族分立，启继禹为诸氏族之共主，称为夏。禹涂山之会，号称万国。汤受命时，凡三千国。王国维《殷周制度论》说：“自殷以前，天子诸侯君臣之分未定也。故当夏后之世，而殷之王亥王恒称王，汤未放桀之时，亦已称王。当商之末，而周之文武亦称王。盖诸侯之于天子，犹后世诸侯之于盟主，未有君臣之分也。待克殷践奄，灭国数十，而新建之国，皆其功臣昆弟甥舅，本周之臣子。而鲁卫齐秦四国，又以王室至亲为东方大藩。夏殷以来古国，方之蔑矣。由是天子之尊，非复诸侯之长，而为诸侯之君。”是知当时中央权力薄弱，尚在贵族政治时代。迄周公制礼作乐，并创封建、宗法及井田制，其创封建之主要义，实在于创建政治之统一性。周武王新封之国凡七十一，被封者兄弟之国十五人，同姓之国十四人。被封者爵位之高下分五等，曰公、侯、伯、子、男，男之下为附庸。土地之广狭，凡分为三等，即百里、七十里、五十里。大国有三卿，都是中央所任命。军制则大国三军，次国二军，小国一军。此即政治统一。

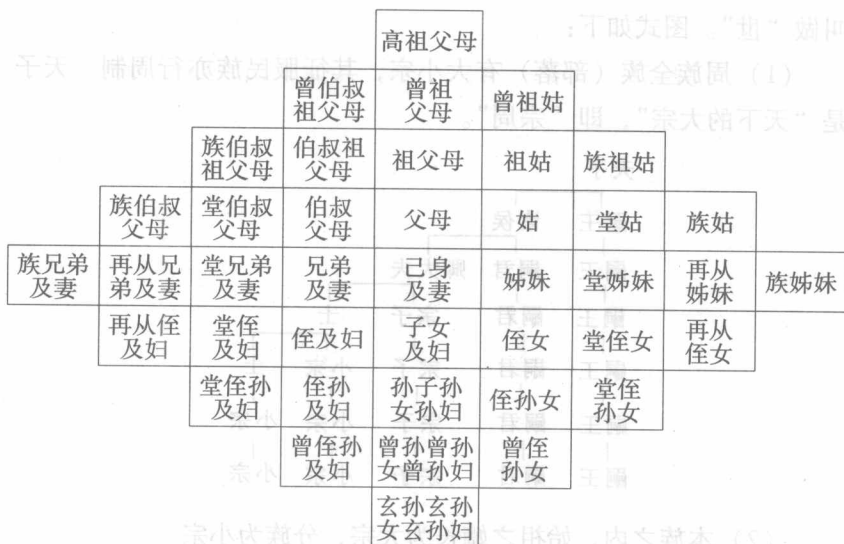
在社会学，社会是指表现行为的一群人而言。换句话说，社会是具有一切共同的行为规则及制度的一群人，故社会是指人的本身而言的。而社会结构即社会组织，社会组织是指此一群人中间各人行为的共同关系而言。换句话说，社会组织是指此一群人所具有一切共同一致的行为规则的总体而言。此即社会与社会组织不同之处。中国社会组织，前面说过，它是由群、氏族、氏族联盟、国家而逐步形成的。而周公制礼作乐，并创封建制、宗法制、井田制，此时，具有中国特色的社会结构才开始出现，其组织形态，即家庭与家族。

（一）家庭

《说文》：“家，居也。”《易·家人》释文：“人所居称家。”通常所谓家庭，是指夫妇子女等亲属所结合之团体而言。集家庭而成家族，家庭指同居共财者而言，而家族则不必同居共财。古时家庭，

《尚书》云：“克明俊德，以亲九族。”郑注：“九族上自高祖，下至玄孙。”系指直系亲属而言。而《白虎通》谓：“九族谓父族四，母族三，妻族二。”是包括母族妻族在内。其九族系统如下：

九族系统图



注：资料来源于孙本文《社会学原理》下册，第94页。

家族最重要之意义，在于表明以血统为联结之纽带。《白虎通》：“族者凑也，聚也，谓恩爱相流凑也。生相亲爱，死相哀痛，有会聚之道，故谓之族。”

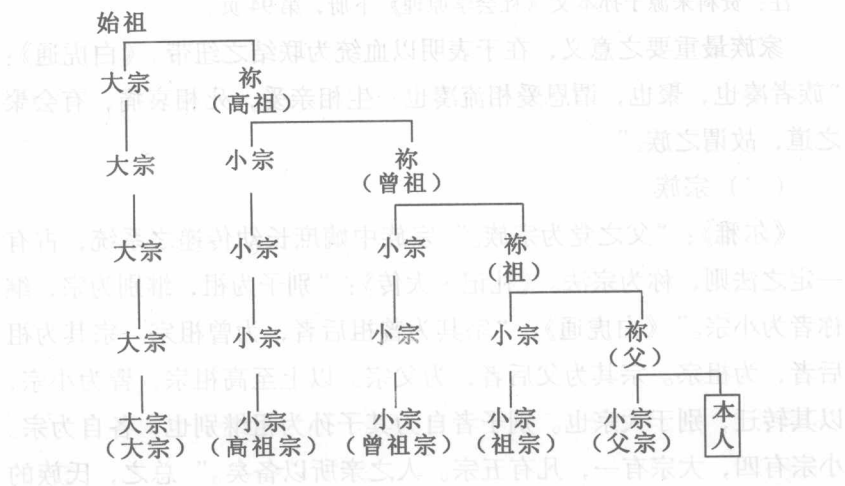
（二）宗族

《尔雅》：“父之党为宗族。”宗族中嫡庶长幼传递之系统，古有一定之法则，称为宗法。《礼记·大传》：“别子为祖，继别为宗，继祢者为小宗。”《白虎通》：“宗其为曾祖后者，为曾祖宗。宗其为祖后者，为祖宗。宗其为父后者，为父宗。以上至高祖宗，皆为小宗，以其转迁，别于大宗也。别子者自为其子孙为祖继别也，各自为宗。小宗有四，大宗有一，凡有五宗。人之亲所以备矣。”总之，氏族的

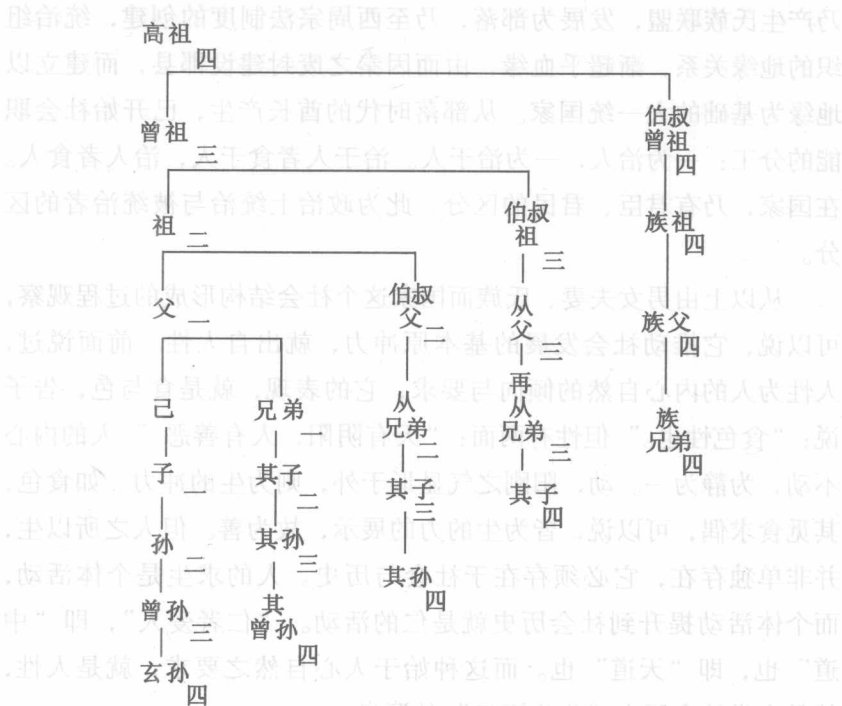
(1) 周族全族（部落）有大小宗，其征服民族亦行周制。天子是“天下的大宗”，即“宗周”。



(2) 本族之内，始祖之嫡长为大宗，分族为小宗。



(3) 同一小宗之内的亲属，其一、二、三、四表示远近世数。



上三表资料来源于陶希圣：《中国政治思想史》第一册，第27、45、46页。

宗法制度与宗族、祭祀、服制、封建制度均有密切关系。周行封建制度，乃由家族系统扩充为政治系统。秦废封建，设郡县，政治上的宗法制度虽已衰败，但家族制则延续迄今。在农业社会，多聚族而居，各族因血统联系而成民族。各族修订族谱，记载各族历代相传史迹，遂成为社会发展重要的历史文献。

(三) 国家

古代社会由母系氏族进化为父系氏族。氏族以血统为基础，崇拜同一祖宗之灵，为解决族内纷争，乃于家长之中选择一位族长，主持祭司并执行族务，祭政一致乃统治组织的原始形态。而两个氏

族由于通婚而融合了血统，又融合了感情，氏族与氏族合二而一，乃产生氏族联盟，发展为部落，乃至西周宗法制度的创建，统治组织的地缘关系，渐超乎血缘，由而因秦之废封建设郡县，而建立以地缘为基础的大一统国家。从部落时代的酋长产生，已开始社会职能的分工：一为治人，一为治于人。治于人者食于人，治人者食人。在国家，乃有君臣、君民的区分，此为政治上统治与被统治者的区分。

从以上由男女夫妻、氏族而国家这个社会结构形成的过程观察，可以说，它推动社会发展的基本原冲力，就出自人性。前面说过，人性为人的内心自然的倾向与要求，它的表现，就是食与色，告子说：“食色性也。”但性有两面：“天有阴阳，人有善恶。”人的内心不动，为静为一。动，阳刚之气显形于外，则为生的冲力。如食色，其觅食求偶，可以说，皆为生的力的展示，故为善。但人之所以生，并非单独存在，它必须存在于社会与历史。人的求生是个体活动，而个体活动提升到社会历史就是仁的活动。“仁者爱人”，即“中道”也，即“天道”也。而这种始于人心自然之要求，就是人性，就是人类社会历史“生生不息”的源泉。

论者或谓：食色之性，不只是人，禽兽亦然。问题在于，禽兽虽与人类同样具有求生存、求食色、求发展的本能，但物种与人类进行的原则则各有不同。孙中山说：“物种以竞争为原则，人类则以互助为原则。”^②互助原则即“仁”与“中”的原则，因“互助”即两人相爱而不对立，亦即“互利”而“双赢”。传统中国哲学所把握的“理”，不是“斗争”，而是“仁”、是“中道”，就是“互助原则”，也就是“理性”。人类所以作此抉择，乃“天性所趋”，乃“莫之为而为，莫之致而致”。因为，“人类顺此原则则昌，不顺此原则则亡”^③。人类之以互助而求生存，这是历史进化的动力。因人之相推相

感，“合二而一”，故人类社会两对立体乃能结合而成社会组织。如前所言，先有两性男女合二而一而成家庭，家庭与家庭合二而一而成氏族，氏族与氏族合二而一而成民族，血缘联合为民族，地缘联合为国家，合血缘地缘为一，则成“民族国家”。此即中道哲学“环中论”逻辑轨道，由多层次合二而一之三角形汇聚而成的产物，而东西历史之区别即在乎此。

三、中、西社会的分歧

中、西历史早期发展的，历程相同，但西方的后期发展，却开始东西的分歧。因为，西方历史突破的主要因素，其中是生产技术革命，使用金属生产工具和构筑大规模灌溉工程，这便从技术上而不是仅透过政治的程序取得生产量的遽增和财富的大量集中；第二项因素是生产原料的大规模的贸易流通，造成地方文化的彼此连锁，超越地方性自然资源的限制。这种突破可以说是人类历史上第一次从地区性自然资源的束缚中得到解脱。与此相应的是苏美人的宇宙观里面，出现了完全在人界之外而又具有创造性的神祇，因而在社会制度里面，出现了分离的宫廷与大教廷。承袭这个传统的西方社会科学便以文明与“存有的破裂”（而不是“存有的连续”）相结合，把人类文明不再当做是自然界的有机成分，而是超越在自然以外的一个人工性的产品。但是，人类学家根据中国新发现古物以及古文字的研究，充分了解到一种事实：中国古代文明之产生，也就是说有城市、有国家、有文学、有伟大艺术的新社会的产生，不是生产技术革命的结果，也不是贸易商业起飞的结果，而是逐渐通过政治程序所造成了财富极度集中的结果。具体地说，这种政治程序的成分包括：宗法制度所造成的政治等级，宗族与武力的结合，以战争为掠夺征服的工具等等。由于中国古代从野蛮社会迈向文明社会的过程是经过政治程序，而不是经过技术革命和资源贸易的程序，

因此文明的产生在中国并没有造成人与自然的关系之根本性的变化。就意识形态上说，它是中国古代文明产生以前的同一个形式之内继续发展下来的，其发展过程并没有破坏原来的意识形态的形式。用中国古代宇宙观的一个说法，便是“存有的连续”^④。如果说得更明白点，这“存有的连续”，便是早在三代“五经”（《易》、《书》、《诗》、《礼》、《春秋》）即已建构“天命合一”的“中道”哲学，它构成了中国历史发展的道路。因此，中国历史文化和西欧历史文化相比，有两点不同。第一、就时间绵延上讲，中国是由一个人自始至终老在做长距离的跑，而欧洲是由多人接力跑。第二、就空间来说，欧洲文化起自希腊、雅典，由这种文化中心，向四边发散。后来希腊衰微，罗马代兴，文化中心便由希腊搬到罗马，由罗马再向四边发散。因此，他们在历史演进中的文化中心，也从一个地方另搬到别一个地方，依次地搬。这种情形，连带会发生一种现象，就是常有文化的中断。而中国文化一摆开就在一个大地上面，那就是所谓中国，而且经历很长时期，一直绵延不绝。^⑤此即《周易》太极论的逻辑发展。《系辞传上》：

是故《易》有太极，是生两仪，两仪生四象，四象生八卦。

邵雍更指出：

是故一分为二，二分为四，四分为八，八分为十六，十六分为三十二，三十二分为六十四，故曰分阴分阳，迭用柔刚，故六位而成章也。十分为百，百分为千，千分为万，犹根之有干，干之有枝，枝之有叶，愈大则愈少，愈细则愈繁，合之斯为一，析之斯为万。（《观物外篇》）

历史的过程就是逻辑的过程，这也就是《周易·序卦传》：

有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。

这是说，有天地万物而后有人类，人类社会自咸卦起，少男少女互相感应结成婚配，这是人伦的开始。有夫妇而后有父子、兄弟、君臣、上下，而后有人与人相对的伦理关系，形成社会组织与社会伦理的合二而一，形成一个大集体不断绵延发展。此即中国社会结构之特征。

注释：

①摩尔根：《古代社会》。引自恩格斯：《家庭、私有制和国家的起源》，见《马克思恩格斯全集》第二十一卷，人民出版社1965年版，第39~97页。

②孙中山：《孙文学说》，文物供应社1973年版，第31~38页。

③孙中山：《民生主义》（第一讲），文物供应社1973年版，第1~131页。

④张光直：《从中国古史谈社会科学与文化》，见《中国时报》1986年4月1日。

⑤钱穆：《中国文化传统之演进》，见《国史新论》，东大图书公司1989年版，第309页。

第二节 小康社会

当孔子在鲁，为鲁国腊祭之宾，祭毕而游息于观上。观，门阙也。两观在门之两旁，悬国家典章之言于上以示人也。孔子喟然而叹，所以叹，或因祭事之失礼，或因睹旧章而思古。他的弟子子游在侧，问：“君子何叹？”孔子说：“大道之行也，与三代之英，丘未逮也，而有志焉。”这是说，我思古昔大道之行于天下，与夫三代英贤之臣，所以得识行道之盛，我今虽未得及见此世之盛，而有志于三代英贤之所为也。此亦梦见周公之意。石梁王氏曰：“以五帝之世为大同，以禹汤文武成王周公之世为小康。”《礼记·礼运》云：

大道之行也，天下为公，选贤与能，讲信修睦。故人不独

亲其亲，不独子其子，使老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者皆有所养。男有分，女有归。货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭，是谓大同。

今大道既隐，天下为家，各亲其亲，各子其子，货力为己，大人世及以为礼，城郭沟池以为固。礼义以为纪，以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇，以设制度，以立田里，以贤勇知，以功为己。故谋用是作，而兵由此起。禹、汤、文、武、成王、周公，由此其选也。此六君子者，未有不谨于礼者也。以著其义，以考其信。著有过，刑仁讲让，示民有常，如有不由此者，在执者去，众以为殃。是为小康。

这是继氏族社会之后相继发展的两种社会结构。关于这两种社会结构的设计，是否由孔子提出，历来有不同看法，如宋代王应麟、清代姚际恒等均认非孔子言论，此论殊不可取，并为学界梁启超等驳斥。蒋伯潜在《十三经概论》中指出：

此段论“大同”“小康”之治，极为明白。……大同之治，则孔子最高之政治理想，托之于尧舜者也。孔子之时，周衰鲁弱，又无所凭藉以发挥其政治抱负，不但大道之行之大同，终成幻想之乌托邦，即小康亦未之逮，此其所以喟然长叹也。此段论大同，与《论语》赞尧舜之巍巍荡荡，焕乎有文，南面恭己，无为而治，及《中庸》论笃恭而天下太平之盛，正可互证，而所说更为具体；即本篇非孔子亲撰，要亦言偃之徒记述所闻，其为儒家政治理论之结晶，固无可否认者也。

因为，中国社会有其理想的开展途径，中国人向不以个人观念与社会观念相对立。亦可谓中国人自始本无鲜明分别的个人与社会两观念。中国人很早便已确定的，就是一个“人”的观念。由人的观念中分出“己”与“群”。但这个群又与禽兽区别，禽兽为

“群”，人则为“类”，这是早期的观念。但后来从人的观念中分出的“类”也叫做“群”，这个“群”仍然与禽兽之“群”有别，即这个人的“群”与“己”都包含融化在人的观念中。因己与群同属人，为何能融凝一切小己而完成一大群，则全赖所谓人道，即人与人相处之道。

人与人该如何相处？它在“群”中分为四层级，即个人、“家”、“国”与“天下”，而在小康社会，则只言个人、“家”与“国”。因“大道既隐”，它所确定的社会构成原则，是“天下为家”。即天下是理想，而家与国为基础。在以家与国为基础的小康社会，有下列特征。

一、天下为家

《荀子》云：“人生而不能无群。”人类生活，自然即是社会生活，人非在社会中，不能生存。《荀子》云：“人……力不若牛，走不若马，而牛马为用。何也？曰：人能群，彼不能群也。”人类群的生活，则开始于家庭；人之初生，唯赖父母。《诗经》：“无父何怙，无母何恃。”又曰：“父兮生我，母兮鞠我，拊我畜我，长我育我，顾我复我，出入腹我。”唯其如此，故人能长大成人。是知父母之养育儿女，即为家庭建立人道精神之开端，作为家庭一分子，每一人均有其极端重要之意义与职责。而人与人相处，父母子女每一人均为一主体，均是一主动者。若夫妇不能相处，父母子女不能相处，兄弟姊妹不能相处，最亲切最日常相见者不能相处，则家庭中人与人相处之道便无可建立。每一人呱呱坠地，其最先遇见者即父母。故父母有职责教育子女通晓并实践与人相处之道，即孝弟忠信是也。家庭需要伦理的建设，才能培养人性向善的美德，凝结家庭奋发向上的精神，建立家庭和乐相处的秩序。但是，“天有阴阳，人有正邪”。《荀子·荣辱篇》说：

出位中念凡人有所一同。饥而欲食，寒而欲暖，劳而欲息，好利而恶害，是人之所生而有也，是无待而然者也，是禹、桀之所同也。目辨白黑美恶，而耳辨音声清浊，口辨酸咸甘苦，鼻辨芬芳腥臊，骨体肤理辨寒暑疾痒，是又人之所常生而有也，是无待而然者也，是禹桀之所同也。可以为尧禹，可以为桀跖，可以为人，可以为工匠，可以为农贾，在势注错习俗之所积尔，是又人之所生而有也，是无待而然者也，是禹、桀之所同也。”

因此，按照荀子的观点，人之为善为恶、为尧为桀是由“注错习俗之积”而成的，是后天的，是人为的。或以此故，孔子规划的小康社会，其要求于个人者，并非“天下为公”，而是“天下为家”。所谓“天下为家”，乃“以天下为私家之物而传子孙也”（《周礼·礼运》注）。即是说，在大同社会，是要求社会成员扬弃人性之私以立公，要求人人皆有崇高的道德情操；而在小康社会，则仍然有一个人性中“私”字的存在。诸如：“各亲其亲，各子其子”，即不必强求亲人之亲，子人之子。“货力为己”，即从事财货的追求，目的就是利己。“大人世及以为礼”，大人，天子诸侯也；父子相传为世，兄弟相传为及；即国家政权亦可父传子，兄传弟而不传贤。“城郭沟池以为固”，固守自己的城郭沟池，他人不得侵犯。这也就是说，在小康社会，人类脱离野蛮时代犹为时甚近，不能猝然使人人皆能具有崇高的道德情操，其社会成员具有私心，是人之所生而具有，是一种合乎逻辑的社会现象。在人人为私的情况下，为了规范人的私心以维持社会政治秩序，故需“礼义以为纪，以正君臣，以笃父子，以睦兄弟，以和夫妇，以设制度，以立田里，以贤勇知，以功为己”（《礼记·礼运》）。“孔子曰：‘夫礼先王以承天之道，以治人之情，故失之者死，得之者生。’”“夫礼，必本于天，……故天下国家可得而正也。”假定没有礼以治人之情，无论是为争取私利或保护私利，则均“谋用是作，而兵由此起”。诸如“涿鹿之

战，有苗之战，兵非由后王起也。谓兵由此起，举汤武之事言之耳”，故“禹汤文武成王周公由此其选也”。这也就是说：社会因失去礼的规范而发生战乱，社会具有高尚道德情操的少数圣贤才起而力挽狂澜，平定战乱，并“谨于礼”，在纷争迭起的社会实施礼乐教化，“以著其义，以考其信，著有过，刑仁讲让，示民以常”，即为社会建立规范，而且“在执者去，众以为殃”。在执，君王者之势位也。言为天下之君，而不以礼行此五事，则天下之人视为殃民之主而共废黜之也。这也就是说，小康社会是人性荡恶扬善的教化时期，亦由氏族社会进入大同之过渡时期也。

二、经济制度——货力为己

货，财货也。力，劳力也。“货力为己”，即用劳力创造的财货，归之于己。己，私也，即归之私有。最早的人类社会，个人没有私有财产的观念。因为，在早期的图腾社会是平等共权的，假使说那时已经具有财产观念，那也只是图腾集体的共有，不是什么私人所有。随后，社会产生分工，氏族产生首领，办理氏族公共事务，氏族财产由首领代为管理，但是仍为全氏族所共有，所以只能说是氏族共有的私产观念。每一个宗族各自祭祀他的祖先，和其他的宗教不同，每一个宗族，各有他祭祖的处所以及公有的墓田墓地，其他宗族的人既不能到他这里来祭祀，也不能到他的墓地埋葬，这就是公有私产的开端。^①

根据史籍所述，夏商周三代均行土地公有制。夏制见于《夏小正》：“农率均田，……初服于公田。”“均田”就是授田，农民土地由政府授予，而由各家自耕，领耕之田叫做“私田”。各家除自耕私田而外，还要出劳力共耕“公田”。《孟子·滕文公》曰：“夏后氏五十而贡。”即每户自耕田地为五十亩，耕“公田”为五亩，即“什税一”。《夏小正》一书即为夏朝农业生产的记载。^②到商朝，“殷

人七十而助”，亦“什税一”。迄周朝，则行“井田制”。周行井田制，先秦文献记载者有《周礼》、《孟子》、《礼记》、《春秋》、《穀梁传》等，而以孟子所言较详，他说：

五亩之宅，树之以桑，五十者可以衣帛矣。鸡豚狗彘之畜，无失其时，七十者可以食肉矣。百亩之田，无夺其时，数口之家可以无饥矣。谨庠序之教，申之以孝悌之义，颁白者不负戴于道矣。（《梁惠王上》）

除耕地而外，尚有山林川泽的生产：

不违农时，谷不可胜食也。数罟不入洿池，鱼鳖不可胜食也。斧斤以时入山林，材木不可胜用也。谷与鱼鳖不可胜食，材木不可胜用，是使民养生送死无憾也。（同上）

一个家庭拥有自己的财产，这就是“恒产”。《滕文公上》：

《诗》云：“昼尔于茅，宵尔索綯，亟其乘屋，其始播百谷。”民之为道也，有恒产者有恒心，无恒产者无恒心。苟无恒心，放僻邪侈，无不为已。及陷乎罪，然后从而刑之，是罔民也。焉有仁人在位，罔民而可为也？

作为万民办事的政府，分民以财，就是仁政。“分人以财谓之惠，教人以善谓之忠，为天下得人者谓之仁。”（《滕文公上》）因此，周朝井田制的实施，政府把公有土地分给农民耕种，使农民拥有恒产，为天下得人，这就是“仁政”的经济政策。怎样使人民有自己的土地山林等恒产？孟子认为：

夫仁政必自经界始。经界不正，耕地不均，谷禄不平。……经界既正，分井制禄，可坐而定也。

经界，即土地的管理与分配。对人民土地的分配一定要公平。经界既正，然后分井制禄，即可满足人民经济生活的需求。而经界的划分，据《周礼·地官·司徒第二》：

乃经土地而井牧其田野，九夫为井，四井为邑，四邑为丘，

四丘为甸，四甸为县，四县为都，以任地事而令贡赋。

即是说，划分土地，按照井牧的制度分划田野，一个人领一百亩田，九个人为一井，四井为一邑，四邑为一丘，四丘为一甸，四甸为一县，四县为一都，使他们各有赖土地而维生的恒产，施行有关贡赋及田赋等等的政令。孟子对井田制的实施说得更详细：

夏后氏五十而贡，殷人七十而助，周人百亩而彻，其实皆什一也。彻者彻也，助者藉也。……《诗》云：“雨我公田，遂及我私。”惟助为有公田。由此观之，虽周亦助也。

……

请野九一而助，国中什一使自赋。卿以下必有圭田，圭田五十亩，余夫二十五亩。死徙无出乡，乡田同井，出入相友，守望相助，疾病相扶持，则百姓亲睦。方里而井，井九百亩，其中为公田。八家皆私百亩，同养公田。公事毕，然后敢治私事，所以别野人也。

当战国时期，原来的井田制业已败坏，孟子欲恢复古制，所以说出以上的一番话，旨在向滕文公建议恢复此一土地制度。据孟子所说，周的井田制乃沿夏、商制演变而来。即“夏后氏五十而贡，殷人七十而助，周人百亩而彻”。因为，《夏小正》这部书把田制分为公田、私田这是可以确定的，但公田是多少亩，贡、助、彻是什么制度，史家则多争论。根据史家所述，夏朝的私田是每户五十亩，公田是五亩，故“贡”为“什一”之税。依此而论，则商朝的私田是七十亩，助是多少呢？根据孟子所说，也是八家共耕公田以代私田应纳什一之税。（《周礼》谓“九夫一井”，与孟说异。）孟子说：“助者藉也。”“藉”是藉民力耕种公田，以公田作为税收，是为助法。到周朝，私田增为百亩，而税赋则为“彻”。史家考证，所谓“彻”，亦即征收田赋之义，但已不言八家共耕公田。笺云：“彻之使出税”及“什一而税谓之彻”。所以彻法是向农户征什一之税率的田

赋^③，故贡、助、彻“其实皆什一也”。不过，助与彻是两种不同的公有土地配授办法，前者有公田，后者无公田；前者以八家农户为一单位，集体授予农地，后者以每一农户为单位，个别配授农地。^④孟子所说：“彻者彻也，助者藉也。”是指两者配授土地办法各有不同，但助与彻均征什一之税，故“助有公田”，“虽周亦助也”。史家此一解释，对孟子所言才能有所理解。因此可知，井田制的理念，是以土地公有为基础，故土地由政府配授农户，而由农户缴纳田赋，可是到周朝，土地配授改以农户为单位，由农户缴田赋，则土地公有的理念已发生很大的变化。

井田制以家为受田单位。《春秋井田记》：井田制以家为受田单位，以食五口，五口为一户。

何休《公羊解诂》：一夫一妇受田百亩……五口为一家。

综合这些资料，可知“夫”为受田单位，也就是包括一夫一妇的五口之家为标准农户。五口之家标准农户以外之劳动力称“余夫”。赵岐《〈孟子〉注》：“余夫者，一家一人受田，其他若小，尚有余力者，受田二十五亩。”农户受田而耕，但不能买卖。《礼记·王制》：“田里不粥。”粥，鬻也。即土地属于国家所有，不能自由买卖。而在一家内，财产由父母总管。《礼记·内则》：“父母在，不有私财。”

全国土地平均分配到家，使家有恒产，这是井田制的“仁政”精神，但它的缺点，是太死板，病在无法休耕。休耕制在南北朝及隋唐的均田法中都有明文规定。甚而晚至宋及明清，中国某些地方尚有休耕制度。在商与周亦有史料提及。《汉书》孟康注说：

三年爰土易居，古制也，末世浸废。商鞅相秦，复立爰田，上田不易，中田一易，下田再易，爰自在其田，不复易田居也。

“三年爰土易居”，即让农户三年交换耕地及住宅，张晏指为“周制”，其实绝无此制。而孟康了解“爰土易居”是井田制助法下配合休耕的措施。爰土易居很不方便，所以演变为维持八家为一组的井田规划下，爰土而不易居。《左传·襄公二十五年》记蒍掩书土、田：

国曰新土，町原防，牧隰皋，井衍沃。

《左氏说》的解释是：

原防之地，九夫为町，三町而当一井。隰皋之地，九夫为牧，二牧而当一井。衍沃之地，九夫为井。

这里，原防、隰皋、衍沃是土地肥沃程度的三个等级。而町、牧、井，即等于大井、中井、小井三种土地规划单位。具体说来是：劣等地二千七百亩划一个单元，分为三井，每井九百亩，三井相连，八家农户每年换一井，进行休耕。次等地，一千八百亩划为一单元，分为二井，授给八家，隔年休耕一井。上等地，无须休耕，八家一井，只有九百亩。在这种制度之下，休耕之井是毗邻之地。没有迁居的必要。^⑤

孟子说：“卿以下必有圭田。”赵岐《〈孟子〉注》释圭为絜，同洁。圭田是卿大夫的祭田。古代助法的井田制度下，每井有八家共耕的百亩公田，另外还有一些公田，专为祭祀之用，也称为“籍田”。《礼记·祭义》：

是故昔者天子为藉千亩……诸侯为藉百亩。

“籍”与“藉”通，天子每年孟春之月要在籍田上举行祭祀，并进行象征性的躬耕，为本年度的农业生产举行破土典礼，然后诸侯随之。这一来是祭神，二来是劝农及鼓励生产。《礼记·祭统》：

是故天子亲耕于南郊，以供齐盛……诸侯耕于东郊，亦以供齐盛。……天子诸侯非莫耕也……身致其诚信，诚信之谓尽，

民皆尽之谓敬，敬然后可以事神明。此祭之道也。亲耕只是象征性仪式，祭田征民夫耕种，秋收后藏于“神仓”，专供祭祀之用。政府实施井田制，农民依赖土地耕种，可以丰家足食而且生产还有剩余。《王制》说：

国无九年之蓄曰不足，无六年之蓄曰急，无三年之蓄曰国非其国也。三年耕，必有一年之食；九年耕，必有三年之食。以三十年之蓄，虽有凶旱水溢，民无菜色，然后天子食日举以乐。

《公羊传·宣公十五年》何注云：三年耕，余一年之蓄；九年耕，余三年之积；三十年耕，有十年之储。

官吏则食禄。《孟子》云：大国地方百里，君十卿禄，卿禄四大夫，大夫倍上士，上士倍中士，中士倍下士，下士与庶人在官者同禄，禄足以代其耕也。次国地方七十里，君十卿禄，卿禄三大夫，大夫倍上士，上士倍中士，中士倍下士，下士与庶人在官者同禄，禄足以代其耕也。小国地方五十里，君十卿禄，卿禄二大夫，大夫倍上士，上士倍中士，中士倍下士，下士与庶人在官者同禄，禄足以代其耕也。

因此，

公食贡，大夫食邑，士食田，庶人食力，工商食官，皂隶食职，官宰食加，政平民阜，财用不匮。（《国语》）

从这些资料看来，可以勾绘出由周至春秋战国时期官民的经济生活景象：

（一）政府分派资源，人民加以利用。当时主要资源为土地，按其地势，划分井田，使谷田与麻地平均分派。

(二) 各级人等均有其正常收入。即天子与诸侯有赋贡收入，大夫有其食邑，士有禄田，平民耕于井田，工商由政府雇用，阜隶食禄，大夫之家臣以大夫之加田为收入。

(三) 赋税制度有条不紊。

(1) 对田地实施助法，即人民只耕公田，以其收入为财赋；若为贡法，每亩征税，则按其距离政治中心之远近，以及土地之好坏而决定税率。

(2) 对于都市区域，则按有无营利而课税。

(3) 在徭役方面，对于老、幼、鰥、寡、孤、疾之人，概予免役，但有军旅之事时，后四者仍须参加。

(四) 战时加税，即每井（九百亩）多出六百四十斛禾、十六斗米。

(五) 平时薄敛，徭役要使民以时，而且不可掠夺人民豢养的牲口。^⑥

在这种情况下，政府支出力求节约，此所以伶州鸠谏周景王曰：“用物过度妨于财。”（《周语》）当商业发达，孟子更主去关市之征。《孟子·公孙丑上》：“市廛而不征，法而不廛，则天下之商皆悦而预藏于其市矣。关市讥而不征，则天下之行旅皆悦而愿出于其路矣。”

总之，小康社会经济生活，即“货力为己”。《管子》曰：“衣食足知荣辱。”政以养民为主，政府政策首重发展经济。但因“货力为己”，而有贫富之过与不及。为采取“坊民”之道，故又制订“贫而好乐，富而好礼”的经济措施。《礼记·坊记》云：

子言之，君子之道，辟则坊与，坊民之所不足者也。大为之坊，民犹逾之。故君子礼以坊德，刑以坊淫，命以坊欲。辟，读为譬。坊，与防同。言君子以道防民之失，犹以堤防遏水之流也。应氏曰：理欲相为消长，人欲炽盛而有余，则天理消灭

而不足，礼则防其所不足，而制其所有余焉。性之善为德，礼以防之以养其源；情之荡为淫，刑以防之而遏其流，圣人防民之具至矣。然人之欲无穷，而非防闲之所能尽也。圣人于是而有命之说焉。命出于天，各有分限，而截然不可逾也。天之命令，人力莫施，以是防之，则觊觎者塞，羡慕者止，而欲不得肆矣。

子云：小人贫斯约，富斯骄，约斯盗，骄斯乱。礼者，因人之情而为之节文，以为民坊者也。故圣人之制富贵也，使民富不足以骄，贫不至于约，贵不谦于上，故乱益亡。（《礼记·坊记》）。

方氏曰：小人无道以安贫，故贫斯约；无德以守富，故富斯骄。约者不获恣，则有羨彼之志，故约斯盗。骄者不能逊，则有犯上之心，故骄斯乱。凡此皆人之情也。而礼则因而为之节文，富者不以有余而慢于人，贫者不以不足而穷其身，贵者不以在上而嫌于物，皆由有礼故也。若家富不过百乘，所以制富而不使之骄也。一夫受田百亩，所以制贫而不使之约也。伐冰之家，不畜牛羊，所以制贵而不使之嫌也。

子云：贫而好乐，富而好礼，众而以宁者，天下其几矣。《诗》云：“民之贪乱，宁为荼毒”。故制国不过千乘，都城不过百雉，家富不过百乘。以此坊民，诸侯犹有畔者。（《礼记·坊记》）。

众而以宁，谓家族众盛，而不以悖乱致祸败也。天下其几，言此三者不多见也。贪，犹欲也。荼，苦菜也。毒，螫虫也。刺厉王，言民苦政乱。欲其乱亡，故宁为荼苦毒螫之行以相侵暴而不之恤也。千乘，诸侯之国，其地可出兵车千乘也。都城，卿大夫都邑之城也。雉，度名也，高一丈长三丈为雉。家富，卿大夫之富也。不过百乘，其采地所出之兵车，不得过此数也。就是采取这些办法以防止民贪富骄，但诸侯犹有反叛者。故惟贫而好乐、富而好礼才是中道防民

的最佳政策。

三、继承制度——大人世及以为礼

三代制度，尧舜禹均由诸氏族互选而产生，故尧不传其子丹朱而传舜，舜不传其子商均而传禹，彼时君位均非世传，是称“禅让政治”。迄禹传子启，是君位始进于世袭之时代，并已有国家之规模。启以后历十七君十四世而由殷商所取代。唯夏族史料欠缺，不明其详。

商族采行兄终弟及之身份继承制。因为，商族只有横的世代的分别，所以父子的特殊关系还没有在政治上发生影响，而有影响的，则为其族内婚制。据王国维《观堂集林》卷十说：

据殷人文字，则帝王之妣与母皆以日名，与先王同。诸侯以下之妣亦然。（传世商人彝器多有妣甲妣乙之文）虽不敢谓殷以前无女姓之制，然女子不以姓称，固事实也。而周则大姜大夷任大妣邑姜，皆以姓著。自是迄春秋之末，无不称姓之女子。《大传》曰：“四世而缌，服之穷也。五世袒免，杀同姓也。六世亲属竭矣。其庶姓别于上而戚单于下，婚姻可以通乎？”又曰：“系之以姓而弗别，缀之以食而弗殊，虽百世而婚姻不通者，周道然也。”然则商人六世以后或可通婚，而同姓不婚之制实自周始，女子称姓亦自周始矣。

由于族内婚，母妣非异族，故母不随父受祭，妣不随祖受祭。母妣不配父祖而同祭，这表示父母祖妣之特殊的家族体系还没有形成。也因此，商族只有横的世代分别，而没有纵断的家族制，故父传子即“父死子继”的制度不能成立。商的身份继承是以兄终弟及为原则的，无弟始传于后一辈，而多传于弟之子。

商之行族内婚制，尚有一史料可证。《史记·梁孝王世家》褚先生补编记窦太后说：“殷道亲亲，周道尊尊，其义一也。”景帝不解

其意，问诸大臣通经术者，袁盎说：“殷道亲亲者立弟，周道尊尊者立子。……周道太子死立嫡孙，殷道太子死立其弟。”这里提出“殷道亲亲，周道尊尊”，很明显，是谈君主继承问题。因为殷道亲亲是重母统，周道尊尊是重父统。《礼记·表记》说“母亲而不尊，父尊而不亲”是“亲亲是重母统，尊尊是重父统”之证。《归藏易》首坤次乾，而《周易》首乾次坤，正是“殷道亲亲，周道尊尊”的另一反映。这都证明殷商时期尚行内婚制，故其身份继承是以兄终弟及为原则。其王位继承情况如下：

汤传子大丁，大丁传弟外丙，外丙传弟中壬，中壬传于大丁之子大甲，大甲传于沃丁，沃丁传弟外壬，外壬传弟河亶甲，河亶甲传子祖乙，祖乙传子祖辛，祖辛传弟沃甲。沃甲以后为祖辛之子祖丁，祖丁以后为沃甲之子南庚，南庚以后为祖丁之子阳甲。（这几世继承有混乱的现象，但均非父传子。）阳甲传弟盘庚，盘庚传弟小辛，小辛传弟小乙，小乙传子武丁，武丁传子祖庚，祖庚传弟祖甲，祖甲传子廩辛，廩辛传弟庚丁，庚丁传子武乙。

商族君位相传二十二，其中传弟者十六，直接父传子者六。足见商以传弟为原则，无弟始传子。迄宋，仍旧承袭兄终弟及制而始终没有废弃，他们保持族内婚制的遗迹。《公羊传》称：“宋三世内娶。”郑玄注《礼记·大传》及《丧服》云：“殷礼不系姓，不缀食，其庶姓别于上，而戚单于下，五世而婚姻可通。”微子死，立弟衍。宣公死，立弟和。宣公所持的理由是：“父死子继，兄终弟及，天下通义也。”

周的本族称为宗。周族之宗，最尊最长的本族，克商以后，定住渭河流域，称为宗周。东方诸族称鲁为“宗鲁”。周族崇拜一位始祖，名曰“姜嫄”。姜嫄是始祖后稷之母，后稷以后，世系不甚详明。依史书传说，大王生太伯、虞仲、王季，王季生文王。大王想

传王季以及于文王，因而太伯、虞仲避位逃走。文王生伯邑考、武王发、周公旦。文王未死以前，伯夷考先死，故传武王。武王死后，周公秉政，辅佐成王。这种传说，应为长子继承制。但太伯之后的吴，则行兄终弟及制。周公东征，克服管蔡，以后归政成王，宗周的王位遂确定为长子继承制。

周族的婚姻制度与商族不同，趋向于族外婚制。商族的母妣很少系姓的，周族的母妣没有不系姓的。姓，是表示诞生系统的。《左传》说：“男女同姓，其生不蕃。”这是当时对于族外婚制的解释。周族有姬姜世婚制。两姓通婚，叫做“婚”。两姓世婚叫做“媾”。姬姜世婚制度对中国社会型构的特征有很大影响。《诗》云：“岂伊异人，兄弟甥舅。”周族向东发展，中原各族，姬姓者为兄弟，姜姓者为甥舅。所谓“甥舅”，有下面的几种关系：

- (一) 母之兄弟为舅，“谓吾舅者吾谓之甥”。
- (二) 妻之父为舅，“谓吾舅者吾谓之甥”。
- (三) 夫之父为舅，女之夫为甥。

凡姬姓甲代的男子皆娶姜姓甲代的女子为妻，姬姓乙代的男子又娶姜姓乙代的女子为妻。凡姬姓甲代的男子皆娶姜姓甲代女子，乙代女子皆娶姜姓乙代男子。自姬姓乙代男子看来，其母之兄弟即为其妻之父；自姜姓乙代女子看来，其夫之父即为其母之兄弟。凡婚皆为中表婚。故男子总是娶舅女为妻，女子总是作舅子之妻。因而上列三种关系都是甥舅关系。

姬姜两姓，就个别姓氏而言，实为两族，两族之间是对立的，对立即有争战；而两族以世婚相结合，有“炎帝为姜，黄帝为姬，而帝用师以相济”的传说。即两姓先有斗争，而两姓世婚，通过血亲的联合，乃成为永恒的对立的统一。中表婚在中国有绵长的历史，中古时期，世家大族皆行世婚制。唐初李义府为相，以法令禁止中表婚，此令后订为律，明清律尚存其条文。然实际上，此条文未实

行于社会。^⑦

“大人世及以为礼”，即把天子诸侯职位传承订为一种固定的制度。在这个制度未订立以前，为争夺继承权而时起纷争，并动以干戈，造成社会纷扰。自夏、商而周，这个制度逐步建立了，至周而总其大成。这个制度建立了，它就成为社会安定的重心。

四、尚贤——“以贤勇知”

所谓“尚贤——以贤勇知”。《礼记·礼运》注：“贤勇知，以勇知为贤也。”而《尚贤》，即人君的用人政策：

是故昔先王尚有德，尊有道，任有能，举贤而置之，聚众而誓之。（《礼记·礼运》）

“先王”指尧舜。古代先王用人，必择有道德才能之贤者以置诸左右，又从而誓戒之。《周礼》冢宰掌百官之誓戒，誓戒即宣示就职之忠诚。而用人之长，即：

用人之知去其诈，用人之勇去其怒，用人之仁去其贪。（《礼记·礼运》）。

是言人君用人，当取其所长，舍其所短，盖中人之才，有所长必有所短也。去，犹弃也。有智谋者易流于欺诈，故用人之智，当弃其诈而不责也。有刚勇者易至于猛暴，故用人之勇，当弃其猛暴之过也。朱熹：仁止于爱，爱而无义以制之，便事事都爱，好物事也爱，好官爵也爱，爱钱也爱，事事都爱，所以贪也。故用人之仁，当弃其贪之失也。

所谓贤者，是社会上道德、有智谋才能而刚勇奋发的人。这种人，古代尊称为“君子”，亦称“士”。因古代人君尚贤，所以贤者均受选拔而入朝为官。孔孟亦皆主张尚贤。惟当孟子所处时代，“圣王不作，诸侯放恣，处士横议，杨朱墨翟之言盈天下。天下之言不归杨，则归墨”。孟子说：“杨氏为我，是无君也。墨氏兼爱，是

无父也。无父无君，是禽兽也。”孟子反对功利主义与个人主义，他依于孔子的学说，追寻由周公创始的政治与社会之大理想以及学术与思想之大体系。这大理想主要在“礼”与“乐”；这学术与思想之大体系，主要在人心之“仁”与可以推行之于天下的“道”，即“中道”。而周公孔子之私人人格修养及其实际生活，即已为此下贤的楷模立了典型。故孟子力主“尚贤”。他主张政府官吏应按贤与德来分等级，各适其用，故曰：“天下有道，小德役大德，小贤役大贤。天下无道，小役大，弱役强。”孟子主张社会的单位是家族，故曰：“天下之本在国，国之本在家。”但此社会之家，与过去的氏族不同，此时的家虽为社会单位，却不能包容社会。家之上还有国，有天下，故“亲亲”之外，还要“尊尊”。为亲亲而辟墨，为尊尊而辟杨。

孟子更认为，居高位者应为大贤，而大贤常起自低层。他说：

舜发于畎亩之中，傅说举于版筑之间，胶鬲举于鱼盐之中，管夷吾举于士（狱官），孙叔敖举于海，百里奚举于市。故天将降大任于斯人也，必先苦其心志，劳其筋骨，饥其体肤，空乏其身，行拂乱其所为，所以动心忍性，增益其所不能。（《告子下》）

而且，平民生来即与贵族平等。他说：

储子曰：“王使人啇夫子果有以异于人乎？”孟子曰：“何以异于人哉？尧舜与人同耳。”（《离娄下》）

曹交问曰：“人皆可以为尧舜，有诸？”孟子曰：“然。”“……子服尧之服，诵尧之言，行尧之行，是尧而已矣。子服桀之服，诵桀之言，行桀之行，是桀而已矣。”（《告子下》）

人君进用或杀罚臣僚应取决于民意。他说：

左右皆曰贤，未可也；诸大夫皆曰贤，未可也；国人皆曰贤，然后察之；见贤焉，然后用之。左右皆曰不可，勿听；诸

大夫皆曰不可，勿听；国人皆曰不可，然后察之；见不可焉，然后去之。左右皆曰可杀，勿听；诸大夫皆曰可杀，勿听；国人皆曰可杀，然后察之；见可杀焉，然后杀之。故曰，国人杀之也。（《梁惠王下》）

孟子是中国最早的民主主义者。他认为德贤的大小，是指道德能力与知识学术造诣之深浅言，非指社会地位；在社会地位，舜与一般工农平民是一样的。其谓臣僚使用与晋升非取决于人君，而应取决于国人，又曰：“民为贵，君为轻。”这就是民主主义思想的光辉。

古之圣人与入君所以尚贤，那是基于历史事实的启示。因为从尧、舜、禹、汤、文王、武王到周公，皆德能具备之贤者，只有贤者才能创造历史；反之，为人君如桀纣而德能不足者，则人民受害，而国亦不国矣。在此一历史事实的启示，因有政府用人尚贤理念与政策的产生，由之，社会精英亦以投身弘道之公职为出路，风习流播，乃形成社会之流品，此一流品谓之“士”。“士论贤知，不论门第”，士之职能即在弘道。《论语》孔子曰：“人能弘道，非道弘人。”道只寄托在人身上，只由人而发挥，由人而充实光大。离了人，便无道。而在人群中，凡能志道、明道、行道、善道者，即谓之“士”。史学家钱穆指出：“中国人本此理想而有‘四民’社会之建立。士、农、工、商谓之四民，士为四民之首。因惟士能代表此理想，而率先之，弘扬而勿失之。此士之一流品，惟中国社会独有之，其他社会，皆不见有所谓士。士流品之兴起，当始于孔子儒家，而大盛于战国……汉以后，遂有士人政府之建立，以直迄于近代。”^⑧而此一士的阶层，即成为伦理建国的精英，亦为道统之开创及捍卫者。

五、伦理建设

小康社会因“大道既隐”，故“天下为家”，它有“私”字的

存在。“私”是沟通发展人际关系的大敌，故小康社会更重要的一环，则为伦理建设。所谓“伦理”，乃人类道德之原理。《礼记·礼器》：“天地之祭，宗庙之事，父子之道，君臣之义，伦也。”孟子说：

人之所以异于禽兽者几希，庶民去之，君子存之。舜明于庶物，察于人伦，由仁义行，非行仁义也。（《孟子·离娄下》）

这是说，人类和禽兽的分别是很细微的，而能够作为两者的区分，就是人能存有道德心，而禽兽则无。但是，能够作为人兽之别的这一点点，普通的人就把它丢了，只有君子才能保存它。舜能识得万事万物之理，又能详细考察人与人相处的道理，他是完全由仁义而行仁义，并不是他要行仁义。这也就是说，伦理乃“天道”，它是道德的原理，也是一种思想的形式，它是先在的。孟子“察于人伦”，只是依照这先在的思想形式去做，即“以仁义行仁义”，并不是它刻意要做的。这更说明，伦理是一种人类道德的原理，是一种先在的思想形式，而具体实践则为“礼”（参见附录：《周礼》的伦理与乐音建设制度）。

社会有“群”和“类”的分别，前引《系辞传》：“方以类聚，物以群分。”群，在原始社会是禽兽聚集的社会；二人以上相聚，则为类。类与群不同，类是两人之间有相似而互动的条件，所以能相聚而合，能合二而一，成为社会，“群”则相反。禽兽聚而成群，但禽兽间彼此没有相似而互通的条件，所以就走向合的反面，即“离”。或“合”或“离”，吉凶生焉。人与人相聚形成的“类”就是“伦”。伦，序也。序，就是思想形式的具体化，这思想形式成为具体的“礼”，就是成为人所共有言行、思考的标准；人与人皆能秉持这个思考和言行的标准而行为，人与人之间便开始由相似而合。而在这共有条件的基础上积聚以形成人类共同生活的秩序与环境，即“社会”。这种“伦理”，即“社会伦理”。

社会由个人组成，个人结合为集体，就形成不同的组织，如前所述，即家庭、宗族、国家、天下。《礼记·大学》：“古之欲明明德于天下者，先治其国；欲治其国者，先齐其家；欲齐其家者，先修其身；欲修其身者，先正其心；欲正其心者，先诚其意；欲诚其意者，先致其知；致知在格物，物格而后知至，知至而后意诚，意诚而后心正，心正而后身修，身修而后家齐，家齐而后国治，国治而后天下平。”是知，伦理的建设有四层次，即修身、齐家、治国与平天下。

（一）修身

个人之所以要修身，就是要培养自己在社会上具有与人相处，即熟知待人接物之道。这种待人接物之道，有“九经”。经，常也。“九经”，即“修身也，尊贤也，亲亲也，敬大臣也，体群臣也，子庶民也，来百工也，柔远人也，怀诸侯也”（《中庸》）。个人处世，要面对这不同的人与事，看来很复杂，其实很简单。《中庸》：“凡为天下国家有九经，所以行之者一也。”这个“一”，就是一个“诚”字。什么是“诚”？

诚者，天之道也；诚之者，人之道也。诚者，不勉而中，不思而得，从容中道，圣人也。诚之者，择善而固执之也。（《中庸》）

诚，真实无妄也，即天真纯一而不自欺欺人之谓。因为，天地日月之运行，就是秉持大公无私、真实无妄的精神生养万物，使万物生生不息。“诚者，自成也，而道，自道也。诚者，物之终始，不诚无物。”（《中庸》）天地日月就是自己成就自己，自己引导自己走所当行的大路。故“诚者，天道也”。不诚，就是妄，就没有一切，也没有万物了。圣人所以能具有大公无私、真实无妄的修养，就是因为法天而“从容中道”。所谓“从容中道”，就是“执两用中”，运用“对立统一律”的思想方法建立与人相处之道。能“从容中

道”，故“不勉而中，不思而得”。“诚之者，人之道也”。《孟子·离娄上》：“思诚者，人之道也。”未诚而想要使之诚，就要择善固执，从容中道。所以说：“诚之者，择善固执之也。”从容中道故“诚”，“诚则明”：

子张问明。子曰：“浸润之谮，肤受之愬，不行焉，可谓明也已矣。浸润之谮，肤受之愬，不行焉，可谓远也已矣。”（《论语·颜渊》）

苏轼：“谮愬之言，常行于偏暗，而狭迫者，盖有所闻而忿心应之也。明且远者，虚以察之，则不旋踵而得其情矣。”怎样察知？

子曰：“吾有知乎哉？无知也。有鄙夫问于我，空空如也。我叩其两端而竭焉。”（《论语·子罕》）

李光地注：“凡人心有两端。”

子贡问：“师与商也孰贤？”子曰：“师也过，商也不及。”曰：“然则师愈与？”子曰：“过犹不及。”（《论语·先进》）

子曰：“舜其大知也与！舜好问而好察迩言，隐恶而扬善，执其两端，用其中于民。”（《中庸》）

舜与孔子教人“诚之者”的方法，就是“执两用中”。因为，诚的对立面就是“曲”。曲，偏也。唯诚始能变化曲。《中庸》说：

曲能有诚，诚则形，形则著，著则明，明则动，动则变，变则化。唯天下至诚为能化。

这是说，诚能变化曲，即变曲而直。又说：

至诚之道，可以前知。国家将兴，必有祯祥；国家将亡，必有妖孽，见乎蓍龟，动乎四体，祸福将至。善，必先知之；不善，必先知之。故至诚如神。

这是说，诚能先知如神。而这个“诚”，是由自己修养才能获得，故曰：“诚者，自成也。”而这个“中道”，也需要自己去实行，故曰：“而道，自道也。”因此，“诚者，非自成己而已也，所以成物

也。成己仁也，成物知也，性之德也，合外内之道也，故时措之宜也。”（《中庸》）诚虽所以成己，但既然有以自成，则自然及物而道亦行于彼矣。故：

子曰：“夫仁者，己欲立而立人，己欲达而达人。能近取譬，可谓仁之方也已。”（《论语·雍也》）
譬，喻也。近取诸身，以己所欲，譬之他人，知其所欲亦犹是也，然后推其所欲，以及于人，则恕之事而仁之术也。于此自勉，则有以胜其人欲之私，而全其天理之公矣。又：

子贡问曰：“有一言而可以终身行之者乎？”子曰：“其恕乎！己所不欲，勿施于人。”（《论语·卫灵公》）

恕，推己及人也。《说文解字注》：“为仁不外于恕。”孔子教人，乃以正身始。“子曰：‘苟正其身矣，于从政乎何有？不能正其身，如正人何？’”（《论语·颜渊》）因此，立人达人推己及人，必须先正其身，而正身便必须做到“绝四”：

子绝四：毋意，毋必，毋固，毋我。（《论语·子罕》）

《集注》：“绝，无之尽者。毋，《史记》作无，是也。意，私意也。必，期必也。固，执滞也。我，私己也。”司马光：“有意有必有固，则有我。有我则私，私实生蔽。无意无必无固则无我。无我则公，公实生明。”徐英：“意，当是亿度之意，圣人以诚接物，不为先事之亿度，故曰毋意；《集注》训为私意，窃谓毋我，是毋存我执。”此解甚当。个人修身如能做到“毋存我执”，则可“执两用中”矣。毋存我执则能“公实而明”，故孔子又教人“修身以敬”：

子路问君子。子曰：“修身以敬。”曰：“如斯而已矣乎？”曰：“修己以安人。”曰：“如斯而已矣乎？”曰：“修己以安百姓。修己以安百姓，尧舜其犹病诸！”（《论语·宪问》）
敬，《礼记·曲礼》：“君子恭敬撙节退让以明礼。”疏：“在貌

为恭，在心为敬，又通而言之，恭敬是一。”恭敬，亦即“恭己”。朱熹：“恭己者，圣人敬德之容，既无所为，则人之所见，如此而已。”病，犹难也。《集注》：“‘尧舜犹病’，言不可有加于此，以抑子路，使反求诸近也。盖圣人之心无穷，世虽极治，然岂能必知四海之内果无一物不得其所哉？故尧舜犹以安百姓为病，若曰‘吾治己足’，则非所以为圣人矣。程子曰：‘君子修己以安百姓，笃恭而天下平。唯上一于恭敬，则天地自位，万物自育，气无不和，而四灵毕至矣。此体信达顺之道，聪明睿智皆由是出，以此事天飨帝。’”

再次，好学始知修身。《礼记·学记》：“虽有嘉肴，弗食不知其旨也。虽有至道，弗学不知其善也。是故学然后知不足。……知不足然后能自反也。”“子曰：好学近乎知，力行近乎仁，知耻近乎勇。知斯三者，则知所以修身；知所以修身，则知所以治人；知所以治人，则知所以治国家天下矣。”而在知、仁、勇三者之中，特别强调好学。

子曰：“由也，女闻六言六蔽矣乎？”对曰：“未也。”“居！吾语女。好仁不好学，其蔽也愚；好知不好学，其蔽也荡；好信不好学，其蔽也贼；好直不好学，其蔽也绞；好勇不好学，其蔽也乱；好刚不好学，其蔽也狂。”（《论语·阳货》）邢疏：“蔽谓蔽塞不自见其过。居，犹坐也。礼，君子问，更端则起，子路起对，故使还坐。”《集注》：“六言皆美德，然徒好之而不学以明其理，则各有所蔽。愚，若可陷可罔之类。荡，谓穷高极广而无所止。贼，谓伤害于物。勇者，刚之发。刚者，勇之体。狂，躁率也。”绞者，绞切也。正人之由，失于讥刺太切。

综上所述可知，在个人伦理，最重要的一点，就是“诚实”与“恭敬”。因为，人之学术有深浅，器量有大小，不可强同。一个人，只要具有“诚实”与“恭敬”的修养，以和顺的原则待人接物，则

既可以安身，又可以远害。圣人所以重视修身以诚以敬，它的理念基础，是认为人的伦理道德与生俱来（天道与人道一致），无须外求，人们只要修德于己，向内致力于诚意、正心，即能完成自我人格的修养。《礼记·大学》：“知止而后有定，定而后能静，静而后能安，安而后能虑，虑而后能得。”这就是自我意识不断磨炼，内心世界不断探索与完成的过程。

（二）家庭伦理

凡人，如与人接触交往，首先即是家庭。家庭之内有父母、兄弟、姊妹、夫妻。一个家庭之内人与人的来往，相互行为的规范，就形成家庭伦理。中国传统，有“五伦”，即关于君臣、父子、夫妇、长幼、朋友五种人际关系的伦理规范。“五伦”由“五教”演变而来。《尚书·舜典》：“敬敷五教在宽。”《左传·文公十八年》：“举八元使布五教于四方：父义、母慈、兄友、弟恭、子孝。”此五敦实即家庭伦理。后来孟子将家庭“五教”扩大，又成为五伦。《孟子·滕文公上》：“使契为司徒，教称人伦：父子有亲，君臣有义，夫妇有别，长幼有序，朋友有信。”此即“五伦”，它把家庭关系扩大到君臣的国家关系，故又统称为“人伦”。

家庭诸成员两两对立，它的伦理规范是双向的。如司马光《家范》引晏婴云：“父慈子孝，兄爱弟敬，夫和妻柔……父慈而教，于孝而箴，兄爱而友，弟敬而顺，夫和而义，妻柔而正。”《颜氏家训》：“父不慈则子不孝，兄不友则弟不恭，夫不义则妇不顺。”并强调父母在教育子女时应严慈结合，既不能有慈无严，也不能有严无慈：“父子之严，不可以狎；骨肉之爱，不可以简。”如果父母对子女有慈无严，有爱无教，就会把子女惯坏，使其善恶不分，是非颠倒，甚至沦为罪犯。如《家范》：“为人母者，不患不慈，患于知爱而不知教也。古人有言曰：‘慈母败子。’”这种双向的关系，古代典籍有所阐述。

关于父子（含父母与子女）：

父与子，一长一幼，一强一弱，是对立的。但其有血缘关系，天赋以联结的纽带，且子女由父母抚养长大，朝夕相处，双方后天情感的增进，由而成为生命的共同体。但长幼、强弱的对立，亦不可免也。因此，双方关系的维系与伦理的规范，不可或缺。父子伦理，在父的一方，是慈。《说文》：慈，爱也。“慈”的意义有二：（一）上安下之词。《礼记·大学》：“为人父，止于慈。”《左传·文公十八年》：“宜、慈、惠、和。”服注：“上爱下曰慈。”（二）凡爱怜他人皆曰慈，佛云慈悲，亦普遍义，无对上对下之别。在子的一方，是孝。孝，善事父母也，即奉养父母。孔子说：“夫孝，德之本也，教之所由生也。……身、体、发、肤受之父母，不敢毁伤，孝之始也。立身、行道，扬名于后世，以显父母，孝之终也。”《孝经》：“子曰：‘孝子之事亲也，居则致其敬，养则致其乐，病则致其忧，丧则致其哀，祭则致其严，五者备矣，然后能事亲。事亲者，居上不骄，为下不乱，在丑不争。居上骄则亡，为下而乱则刑，在丑而争则兵，三者不除，虽日用三牲之养犹为不孝也。’”《礼记·中庸》：“敬其所尊，爱其所亲，事死如事生，事亡如事存，孝之至也。”

孝道对为人子者而言，是个人德性修养的起点。《礼记·文王世子》说：“知为人子，然后可以为人父。”因为，当你为人子的时候，感恩于父亲对你的慈爱，你也用孝敬之心来侍奉父母，相互产生一种敦睦喜乐的欢愉，使家庭温暖洋溢。有了这种经验，也可以使你结婚生子之后，应该怎样用慈爱去对待你的子孙。而且，在家里培养了孝的德性，在社会上待人接物也熟知了一个人與人交往的行为标准，则“亲亲故尊祖，尊祖故敬宗，敬宗故收族，收族故宗庙严，宗庙严故重社稷，重社稷故爱百姓”（《礼记·大传》）。这就把孝的行为扩及宗族社会领域。而且，“君子之事亲孝，故忠可移于君；事

兄悌，故顺可移于长；居家理，故治可移于宫”（《孝经·广扬名》），“一家仁，一国兴仁；一家让，一国兴让；一人贪戾，一国作乱。其机如此。所谓一言偾（覆败）事，一人定国”（《礼记·大学》）。这就把孝的行为更扩及政治领域。因此，《家范》云：“孔子曰：‘不爱其亲而爱他人者，谓之悖德；不敬其亲而敬他人者，谓之悖礼……欲爱其身而弃其宗族，乌在其能爱身也。’”《论语·学而》指出：“其为人也孝弟，而好犯上者鲜矣。不好犯上而好作乱者，未之有也。”

不过，父慈子孝，这是双向的行为，父慈是子孝的积极条件，子孝也是父慈的必需条件。因为，唯双方亲爱意愿的交接，才能达于中和的心境。假定父子单方失序，则如何之何？曾子曰：“若夫慈爱、恭敬、安亲扬名，则闻命矣，敢问：‘子从父之令，可谓孝乎？’”子曰：“是何言与，是何言与！昔者天子有争臣七人，虽无道，不失天下。诸侯有争臣五人，虽无道，不失其国。大夫有争臣三人，虽无道，不失其家。士有争友，则身不离于令名。父有争子，则身不陷于不义，故当不义。则子不可以不争于父，臣不可以不争于君，故当不义则争之。从父之令，又焉得为孝乎？”（《孝经》）这是说，父命不义，则子非绝对服从，而应力争；倘父命合乎于义，则当服从。如单方行为失序，此则显已提出补救原则，即另一单方可以力争。不过，当父方失序，子固可力争，但仍不能断裂父子亲情。《礼记·内则》：

父母有过，下气怡色，柔声以谏。谏若不入，起敬起孝，说（悦）则复谏。不说，与其得罪于乡党州闾，宁孰谏。父母怒，不说而挞之流血，不敢疾怨，起敬起孝。

又《礼记·曲礼》云：为人臣之礼不显谏，三谏而不听则逃之。子之事亲也，三谏而不听，则号泣而随之。

当父单方行为失序，子辈可以言谏乃至力争，此一理念的基础，乃建构在个人权利义务的区分及个人人格尊严的维护。因为，假若不力争力谏，任其单方失序，如谓“父叫子亡，则不得不亡”，则必破坏“中道”而超越伦理规范的双向原则。而且父子与君臣关系不同。“君臣，义合也。父子，天合也。君臣其合也与父子同，其不合也去之，与父子异也。”（《礼记·曲礼下》）圣人制礼同一三谏而有别，其理即在乎此。

父子伦理乃以中道为基础。《礼记·文王世子》：

凡三王教世子必以礼乐。乐可以修内也，礼所以修外也。礼乐交错于中，发形于外，是故其成也悖，恭敬而温文。

其制丧礼，亦不分上下贵贱而求乎中。《中庸》：

武王末受命，周公成文武之德，追王大王、王季，上祀先公以天子之礼。斯礼也，达乎诸侯、大夫及士、庶人。父为大夫，子为士；葬以大夫，祭以士。父为士，子为大夫；葬以士，祭以大夫。期之丧达乎大夫，三年之丧达乎天子，父母之丧无贵贱一也。

中道的精义，就是对立双方“中和”，无单方贵或贱，或单方过与不及。至于“父母怒，不说而挞之流血，不敢疾怨，起敬起孝”。父母因子谏不悦，而“挞之流血”，在当今流行理念价值标准，或谓已有过之，但在传统之伦理理念，则在强调忍让恕道，以不破坏“中道”为原则，不破坏家庭团圆存在为原则，故仍主“起孝起敬”，冀有心感于父而已也。

总之，传统伦理认为孝乃大德，大孝必得位。《中庸》说：

子曰：“舜其大孝也与！德为圣人，尊为天子，富有四海之内，宗庙飨之，子孙保之。故大德必得其位，必得其禄，必得其名，必得其寿。故天之生物，必因其材而笃焉。故栽者培之，倾者覆之。诗曰：‘嘉乐君子，宪宪令德，宜民宜人，受禄于’

天，保佑命之，自天申之。’故大德者，必受命。”

关于兄弟（含姊妹）：在一个家庭之内，兄弟姊妹都是两两对立的，因兄弟姊妹虽同一父母所生，而其年龄之长幼，以及个人性向、志趣对内对外所须适应之环境皆有所不同。不过，在家庭共同血缘及共同生活关系之连接，则不可分割。因此，在兄弟之间，则有赖伦理规范，使其合二而一。中国传统兄弟伦理强调“兄友弟恭”。友，《尔雅·释训》：“善父母为孝，善兄弟为友。”“兄敬爱弟谓之友。”恭，在貌为恭，在心为敬。《孝经》：“‘恭敬安亲’，此并恭亲连言，明是一也。”因此，“兄友弟恭”，意即兄敬爱弟，弟恭敬兄。兄弟敬爱的关系，可以扩及四海。《论语》：“司马牛忧曰：‘人皆有兄弟，我独亡。’子夏曰：‘商闻之矣：生死有命，富贵在天。君子敬而无失，与人恭而有礼，四海之内，皆兄弟也。君子何患乎无兄弟也。’”

关于夫妇：

在一个家庭之内，夫妻是它构成的主轴。首先，家庭建立起于男女相识而结婚。成家之后，生儿育女，长大成人，男娶女嫁，又各成夫妇。而且，由父母所生子女，均系有血缘关系，而当子婚娶，则有非血缘成员之参与，更需伦理以合二而一。故“夫妇者，人伦之始也”（《烈女传·贞顺》）。

《周易·序卦传》：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。”此即肯定地把男女夫妇视为家庭及社会结构的基础与重心。男女结合，乃阴阳统一的天道自然。故《中庸》说：

君子之道，造端乎夫妇。及其至也，察乎天地。

这是说，道，为人类共生共存之道。对家庭而言，夫妇生儿育女，担负起维持及延续家庭血统传承的责任。但是，如果从天下而

言，则天下之夫妇又担负起维持并延续人类共生共存的责任。故曰：人类共生共存之道，“造端乎夫妇”。因此，言夫妇的责任，不能只局限于家庭这个范围，“及其至也，察乎天地”。这也就是说，君子之道，虽从夫妇开始，而其观察的着眼点，则在“天地”。《礼记·郊特牲》：“天地合然后万物兴焉。”天道之义，是合二而一，即“中和”。夫妇犹天地也，关于其关系，《中庸》曰：

君子之道，譬如行远必自迩，譬如登高必自卑。诗曰：“妻子好合，如鼓瑟琴，兄弟既翕，和乐且耽。宜尔室家，乐而妻帑（帑，子孙）。”子曰：“父母其顺矣乎！”

这是说，君子之道，譬如走远路，一定先从近处走起，又譬如登高，一定先从低处走起。《诗经·小雅·棠棣》说，妻子儿女欢喜地和合，就如同弹奏瑟琴一样；哥哥弟弟又很协调，和洽而快乐，你的家庭处得非常相宜，你的妻子儿女大家都快乐了。孔子说：“家人既能这样快乐，那么父母的心里也就顺畅了。这样夫妻和好，兄弟姊妹相敬相爱，子女得父母慈爱，儿女对父母孝敬，这与天地生养万物，万物协和的自然秩序，是一样的呀！”故人道与天道之一致，必自家庭始。

（三）国家伦理

国家伦理，即君臣处理国家或人民公共事务之伦理，亦即君臣治国伦理；如谓君臣治国为政治，则国家伦理亦政治伦理。

可以说，封建只是宗法的政治化。《毛诗》说：“君之宗之。”可见凡为政治首领的人，君或诸侯下至大夫，都是宗法首领的大宗或小宗的宗主。如文王、武王、成王、康王都是天子，并且是姬姓大宗宗主，周公、唐叔、单子都是诸侯，地位低于天子，他们并且同时是姬姓分出来的小宗的宗主。周公的诸侯地位和他的宗主地位，陆续的传给伯禽、考公等，等于康叔的地位也陆续的传给晋侯。这种宗统和君统的相连，也就是说，封建只是宗法的扩充和政治化，

是宗族领导结构与政治领导结构的合一。在宗族，它的起点是家庭，家庭有父子、兄弟、夫妇；在政治，它的起点也是家庭，故由父母、兄弟、夫妇推而上之，则为君臣。根据“天有阴阳，人有男女”的天道论，因而《序卦传》：“有天地然后有万物，有万物然后有男女，有男女然后有夫妇，有夫妇然后有父子，有父子然后有君臣，有君臣然后有上下，有上下然后礼义有所错。”这就是宗法、政治与伦理的合一。在宗法是家庭伦理，在政治，是国家伦理。而处理国家公众事务的行为标准，即为礼。

子曰：“礼者何也？即事之治也。君子有其事，必有其治。治国而无礼，譬犹瞽之无相与，依依乎其何之？譬如终夜有求于幽室之中，非烛何见？若无礼，则手足无所措，耳目无所加，进退揖让无所制。是故以之居处，长幼失其别，闺门三族失其和，朝廷官爵失其序，田猎戎事失其策，军旅武功失其制，官室失其度，量鼎失其象，味失其时，东失其节，车失其式，鬼神失其飨，丧纪失其哀，辩说失其党，官失其体，政事失其施，加于身而错于前，凡众之动失其宜。如此，则无以祖洽于众也。”（《礼记·仲尼燕居》）

这是说，礼就是处理国家公众事务的政策规范，以礼治国，才能组织并领导政府与人民，建立社会良好的秩序。依依，无定向之貌。祖，始也。洽，合也。言无礼，则无以率先天下而使之协和也。而处理公众事务，首为“郊社之礼”。

在氏族社会，族长一方面是执法的士师，一方面又是祭祀而主祭，祭政一致。“郊社之礼”，郊祭天，社祭地。何以祭天地？《礼记·孔子闲居》：

子夏曰：“三国之德参于天地，敢问何如斯可以参天地矣？”孔子曰：“奉三无私，以劳天下。”子夏曰：“敢问何谓三无私？”孔子曰：“天无私覆，地无私载，日月无私照。奉斯三者

个以劳天下，此之谓三无私。”其在《诗》曰：“帝命不违，至于汤齐。汤降不迟，圣敬日齐。昭假迟迟，上帝是祗。帝命式于九围。”是汤之德也。这是说，氏族时期，所以祭天地，乃鉴于天地生养万民而“三无私”，族长秉承民意，以礼参天地，旨在崇功报德也。次为“宗庙之礼”，旨在以祭敬祖先。《中庸》云：向宗庙之礼，所以序昭穆也。序爵，所以辨贵贱也。序事，所以辨贤也。旅酬下为上，所以逮贱也。燕毛，所以序齿也。践其位，行其礼，奏其乐，敬其所尊，爱其所亲，事死如事生，事亡如事存，孝之至也。这是说，左为昭，右为穆，而子孙亦以为序，有事于大庙，则于姓兄弟群昭群穆咸在而不失其伦。爵，公侯卿大夫也，事宗祝有司之职事也。旅，众也。酬，导饮也。旅酬之礼宾，弟子兄弟之子，各举觯于其长而众相酬，盖宗庙之中以有事为荣，故逮及贱者（指居下位，非贵贱之贱也），使亦得以申其敬也。燕毛，“燕谓既祭而燕也，燕以发色为坐”。燕，同宴。朱熹：“燕毛祭毕而燕，则以毛发之色别长幼为坐次也。”“践其位”，践犹履，指先王也。所尊所亲先王之祖考子孙臣庶也。此皆继志述事之意也。

“郊社之礼”与“宗庙之礼”是社会群体伦理意识产生的开端。人之初生，只知个人，男女接触，乃有群的意识，但此群，与禽兽之群无异，是松散的。人由于面对自然灾害，由恐惧而崇拜，产生神的概念，神因有超人力量主宰人之祸福。有神的统治，才使人类群的概念由松散而结合为组织，是知，早期组织之构成，则依于神力。而“郊社之礼”，非敬畏神，而为崇拜天地生养万物之“三无私”，此则已非敬畏神，而已具有崇功报德之伦理意识。同一氏族行“郊社之礼”，为社会建立了集体概念。因为，集体由特定之个人多数而形成，个人共同接受天地，祖先的规范与统治，亦等同神的伦

理。“郊社之礼”的神是天地，“宗庙之礼”的神是祖先。祖先与个人以血统为纽带，天地与个人以地缘为纽带。因天地至广至大，但氏族“郊社之礼”，所见则只覆盖着郊社之天地，参加祭礼故以郊社之个人为主体。而从“郊社之礼”及“宗庙之礼”，更说明，君臣治国的基本理念，就是法天之道，以生民养民为要务，而君臣执行政府（集体）职能必须遵守天地的伦理规范，即“天无私覆，地无私载，日月无私照”之“三无私”。商自契以来，“天命所向，未尝去之”，汤以圣敬之德，至诚专一，即其职司公众事务者最佳之典范。“宗庙之礼”是聚积宗族子孙与政府官员于一堂的集体活动，子姓兄弟群昭群穆全体参与而不失其伦；政府官员以办理宗庙之事为荣，尽量表现才能，不分职称地位之高下，各举觞于其长而众相酬以申其敬；祭毕而宴则以毛发之色别长幼为坐次。在典礼中敬其所尊，爱其所亲，这就是至孝的表现。故曰：“郊社之礼，所以祀上帝也。宗庙之礼，所以祀乎其先也。明乎郊社之礼，谛尝之义，治国其如示诸掌乎！”（《中庸》）

论及为政之道，《论语·为政》：“子曰：‘为政以德，譬如北辰，居其所而众星共之。’”徐英：“德者，政之本也。政者，德之迹也。为政以德，然后天下归心，若星之拱北辰。”《尔雅·释天》：“北极谓之北辰。”天之枢也，居其所不动，众星四面旋绕而归向之。所以众星归向，因“道之以政，齐之以刑，民免而无耻；道之以德，齐之以礼，有耻且格”。而“为政以德”，此德即为仁。《礼记·表记》：

子言之：“君子之所谓仁者，其难乎！《诗》云：‘凯弟君子，民之父母。’凯以强教之，弟以说安之。乐而毋荒，有礼而亲，威庄而安，孝慈而敬，使民有父之尊，有母之亲。如此而后可以为民父母矣，非至德，其孰能如此乎？”

凯，乐也。弟，易也。吕氏注：“强教之者，以道驱之。如夫道

使民（佚，乐也），虽劳不怨者也。说安之者（说，同悦），得其心之谓也。说以使民，民忘其劳。说以犯难，民忘其死者也。乐，说安也。毋荒则有数矣。威庄，强教也，安则说矣。孝慈，说也。敬则有数矣。强教则父之尊存焉；说安则母之亲存焉。此言君子仁民之道如此，非圣人莫能与也。”故古以为民办理公共事务者，称之为“父母官”。《礼记·孔子闲居》：“子夏曰：‘敢问《诗》云“凯弟君子，民之父母”，何如斯可谓父母矣？’孔子曰：‘夫民之父母乎必达于礼乐之原，以致五至而行三无，以横于天下。四方有败，必先知之。此之谓民之父母矣。’”所谓“五至”，即“志之所至，诗亦至焉；诗之所至，礼亦至焉；礼之所至，乐亦至焉；乐之所至，哀亦至焉。诗礼相成，哀乐相生。是以正明目而视之，不可得而见。倾耳而听，不可得而闻。志气塞于天地，行之充于四海。此之谓五至矣。”（《孔子家语》）此言至，极盛而无以复加也。在心为志，发言为诗，志盛则言亦盛，故曰志之所至，诗亦至焉。诗有美刺，可以兴起好善恶之心。兴于诗者，必能立于礼，故曰诗之所至，礼亦至焉。礼贵于序，乐贵于和，有其序则有其和，无其序则无其和。故曰礼之所至，乐亦至焉。乐至则乐民之生，而哀民之死，故曰乐之所至，哀亦至焉。君能如此，故民亦乐君之生，而哀君之死，是哀乐相生也。乐民之乐者，民亦乐其乐，忧民之忧者，民亦忧其忧。而“三无”，即“三无私”：“天无私覆，地无私载，日月无私照。”一个君王能做到这“五至”与“三无私”，则犹“无声之乐，无体之礼，无服之丧”，此喻君主行宽静中和之政，则民犹无声之乐而乐，犹无体之礼而见其仁心威仪之盛，犹无服之丧而死丧之祸获得救助，是则圣君之德已充塞乎天地矣。《礼记·表记》：

君天下，生无私，死不厚其子，子民如父母，有憯怛之爱，有忠利之教，亲而尊，安而敬，威而爱，富而有礼，惠而能散。其君子尊仁畏义，耻费轻实，忠而不犯，义而顺，文而静，宽

而有辨。《甫刑》曰：“德威惟威，德明惟明。”非虞帝其孰能如此乎？

应氏注：生无私，有天下而下与也。死不厚其子，传诸贤而为天下得人也。生死无所私，而心乎斯民，真若父母之于子，亲而尊至惠而能散，犹元气之运，妙用无迹，此《中庸》所谓用其中于民也。其君子化之皆为全德，尊仁畏义，不敢犯天下之公理；耻费轻实，不敢苟一己之私欲。耻费用者，俭于自奉也；轻财实者，薄于言利也。……君道之难于尽仁，惟虞帝可以为德之至也。

治国之道，千头万绪，提纲挈领，则共有“九经”。《中庸》云：

凡为天下国家有九经，曰：修身也，尊贤也，亲亲也，敬大臣也，体群臣也，子庶民也，来百工也，柔远人也，怀诸侯也。修身则道立，尊贤则不惑，亲亲则诸父昆弟不怨，敬大臣则不眩，体群臣则士之报礼重，子庶民则百姓劝，来百工则财用足，柔远人则四方归之，怀诸侯则天下畏之。

齐明盛服，非礼不动，所以修身也。去谗远色，贱货而贵德，所以劝贤也。尊其位，重其禄，同其好恶，所以劝亲亲也。官盛任使，所以劝大臣也。忠信重禄，所以劝士也。时使薄敛，所以劝百姓也。日省月试，既廩称事，所以劝百工也。送往迎来，嘉善而矜不能，所以柔远人也。继绝世，举废国，治乱持危，朝聘以时，厚往而薄来，所以怀诸侯也。

凡为天下国家有九经，所以行之者一也。

此言君道之极，是要“继绝世，举废国”，其文化精神与政治理想之崇高，于此可见矣。

再言君臣关系：

君之所以为君，在其德行足以为民表率，所谓“见而民莫不敬，

言而民莫不信，行而民莫不说”（《中庸》）。故“为人君，止于仁”（《大学》）。臣的地位与职责，即为君之辅佐，故当对君恭敬，对其职守尽责。对君恭敬，即“忠君”，“尽己之谓忠”，尽职责即“敬于事”。为臣者尽忠与尽于事，皆其本分，故曰“为人臣，止于敬”。孔子答鲁定公问：

定公问：“君使臣，臣事君，如之何？”孔子对曰：“君使臣以礼，臣事君以忠。”（《论语·八佾》）
《集注》：“‘二者（礼与忠）皆理之当然，各欲自尽而已。’吕氏曰：‘使臣不患其不忠，患礼之不至；事君不患其无礼，患忠之不足。’尹氏曰：‘君臣以义合者也，故君使臣以礼，则臣事君以忠。’”义，天理之所宜也。

君如对臣无礼，则臣对君不必忠。

孟子告齐宣王曰：“君之视臣如手足，则臣视君如腹心；君之视臣如犬马，则臣视君如国人；君之视臣如土芥，则臣视君如寇雠。”王曰：“礼，为旧君有服，何如斯可为服矣？”曰：“谏行言听，膏泽下于民；有故而去，则君使人导之出疆，又先于其所往；去三年不反，然后改其田里。此之谓三有礼焉。如此，则为之服矣。今也为臣，谏则不行，言则不听；膏泽不下于民；有故而去，则君搏执之，又极之于其所往；去之日，遂收其田里，此之谓寇雠。寇雠何服之有？”（《孟子·离娄下》）

此皆谓君与臣有其对等权利与义务。

总之，为政在人，“子率以正，孰敢不正”（《论语》）。“古人欲明明德于天下者，先治其国”，“国治而后天下平”（《大学》）。孟子曰：

人有恒言，皆曰“天下国家”。天下之本在国，国之本在家，家之本在身。（《孟子·离娄上》）

“二”唯有弘道与明德，乃能修身、家齐而国治。国之治，乃能奠定天下和平之基础。盖道德为人类共生共存进化之原理与运用，而天下、国与家，均由人组成之，必人人能明明德，日新又新，乐善不倦，共向至善之目标前进，则人类之幸福，世界之和平，乃能达成。倘人人能诚，家家能齐，其国必强，而莫之敢侮。

夫人必自侮，然后人侮之。

家必自毁，而后人毁之。国必自伐，而后人伐之。（《孟子·离娄上》）

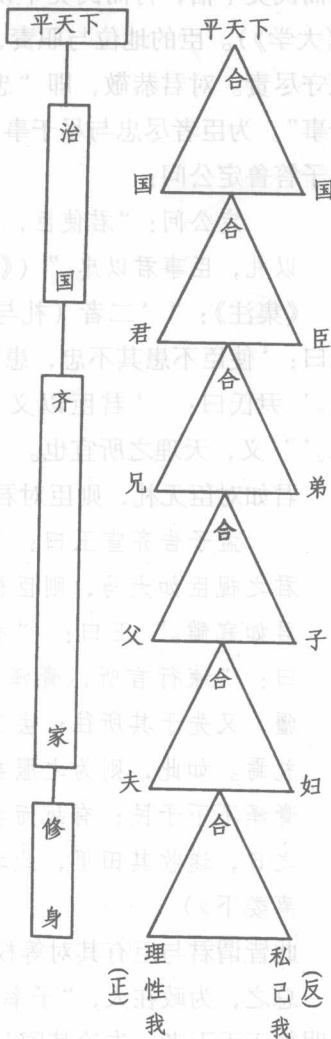
一家仁，一国兴仁。一家让，一国兴让。一人贪戾，一国作乱，其机如此。所谓一言僨事，一人定国。（《大学》）

其个人修身以明明德之重要即在乎此。

总结以上所言，显示其伦理建设之思想形式如右图：

六、乐音建设

在小康社会，伦理建设始于周文王。伦理建设即为表现人之德，与养人之德的“礼”，即礼的思想形式运行于天地鬼神山川与万物中，及古今历史之世界者。而周文



王既制礼，又作乐，《礼记·乐记》并论礼乐之道，即为人人生伦理政治和序之道，二者相辅为用，故“乐者，天地之和也；礼者，天地之序也。和，故百物皆化；序，故群物皆别”。二者不可或缺或偏，必相成相济，合二而一，而后能端正人性而建立伦理的小康社会，并达于大同之世也。

（一）乐音释义
何谓乐音？《礼记·乐记》：“凡音之起，由人心生也。人心之动，物使之然也。感于物而动，故形于声。声相应，故生变，变成方，谓之音。比音而乐之，及于戚羽旄，谓之乐。”

这是说，乐音之初起，皆由人之感于物而生。此人心为何？人心指的是一种能认识对象，并由此产生种种情感的器官。《孟子·告子上》：“耳目之官不思，而蔽于物；物交物，则引之而已矣。心之官则思，思则得之，不思则不得也。此天之所与我者。”人生虚灵不昧，感而遂通。情动于中，故形于言而为声，声之辞意相应，自然生清浊高下之变，变而生歌诗之方法，则谓之音矣。成方，犹言成曲、调也。比合其音而播之乐器，及舞之于戚羽旄，则谓之乐焉。于戚，武舞也。羽旄，文舞也。即舞蹈。是知，所谓乐音，即人之情感的表现。人之情，其形之于声为诗歌，形之于肢体为舞蹈，更广而言之，其形之于图画或文字即艺术与文艺也。

人的情感形之于外者，有喜、怒、哀、乐、爱、敬六种。《礼记·乐记》：

乐者，音之所由生也，其本在人心之感于物也。是故其哀心感者，其声啍以杀；其乐心感者，其声啍以缓；其喜心感者，其声发以散；其怒心感者，其声粗以厉；其敬心感者，其声直以廉；其爱心感者，其声和以柔。六者非性也，感于物而后动。

这是说，人之情，得所欲则乐，丧所欲则哀。顺其心则喜，逆

其心则怒。于所畏则敬，于所悦则爱。嗷则竭而无泽，杀则减而不隆，盖心丧其所欲，故形于声者如此。啍则阐而无余，缓则纤而不迫，盖心得其欲，故形于声者如此。发则生而不穷，散则施而无积，盖顺其心，故形于声者如此。直则无委曲，廉则有分际，盖心有所畏，故形于声者如此。和则不乖，柔则政顺，盖心有所悦，故形于声者如此。此六者，心感物而动，情也，非性也。情由心感物而生；因感物之不同，而有不同之欲；因欲之得丧而形于声，则有喜怒哀乐。《乐记》：“人生而静，天之性也；感于物而动，性之欲也。”性是先天的，不从经验而来；性之欲即情，情是后天的，是经验的，是受外物刺激而产生的。《荀子》曰：“生之所以然者谓之性”，“性之喜怒哀乐谓之情。”情由心生，其为喜怒哀乐，这是一般的情感；其为畏敬，则为道德情感。康德在《道德形而上学原理》中指出：“义务是从尊敬法则而行的行为的必然性。”唯有法则本身才是尊敬的对象，因此，也唯有法则本身才是一个命令。他说：尊敬虽然是一种情感，但它却不是经由任何影响而接受的一种情感，而是由理性的概念所“自生”，也就是一种实践理性概念所产生的情感。

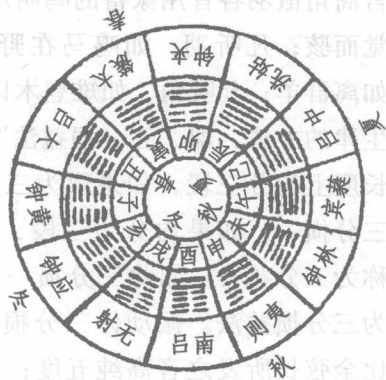
“乐”的概念在殷商就有了，乐或乐音当时并不像现在专指声乐和器乐而言，它是诗、歌、舞、曲的综合体。在演唱过程中，人们还要化装，甚或简单的道具和布景，因而在乐中还包括美工绘画艺术。五声六律产生于周代，其渊源即来自《易经》。《吕氏春秋·大乐》云：

音乐之所由来者远矣，生于度量，本于太一。太一出两仪，两仪出阴阳。阴阳变化，一上一下，合而成章。浑浑沌沌，离而复合，合则复离，是谓天常。天地车轮，终则复始，极则复反，莫不咸当。日月星辰，或疾或徐，日月不同，以尽其行。四时代兴，或暑或寒，或短或长。或柔或刚。万物所出，造于太一，化于阴阳。萌芽始震，凝寒以形。形体有处，莫不有声。声出于和，和出于适。和适先王定乐，由此而生。

“凡乐，天地之和，阴阳之调也。”

度量，即质量互变律。太一，即太极。这是说：乐音的产生，即来自《易经》“天人合一”的理论，如对立统一律及质量互变律即是。而“卦律图说”，即说明乐音与十二消息卦诸律的关系。兹引“卦律图说”如右：

《周易》天人合一的理论，使文艺创作者深信，宇宙是人的放大，万物是心的外化，人心之性乃与天地之道同一。《乐记》：“天高地下，万物散殊，而礼制行矣。流而不息，合同而化，而乐兴焉。春作夏长，仁也；秋收冬藏，义也。仁近于乐，义近于礼。”“礼乐刑政，其极一也。”“一”就是“天地之道，万物之理”，故“凡音者，生于人心者也。乐者，通伦理者也”。



中国在西周时期音乐就有一定的发展。据古籍记载，西周时期已出现五声音阶、七声音阶和十二律等。五声即宫、商、角、徵、羽。十二律即黄钟、大吕、太簇、夹钟、姑洗、中吕、蕤宾、林钟、夷则、南吕、无射、应钟。十二律和五声、七声相配合如下表：

十二律名	黄钟 南吕	大吕 无射	太簇 应钟	夹钟	姑洗	中吕	蕤宾	林钟	夷则
五声音阶	宫 羽		商		角			徵	
七声音阶	宫 羽		商 变宫		角		变徵	徵	

上表中无论五声或七声音阶，分别称为“五声宫调式”、“七声宫调式”。其余各律亦可以作为“宫”来构成高度不同的各种五声、七声音阶，即黄钟等十二律可以轮流作为宫音，古代称为“旋相为宫”或“旋宫”^⑨。十二律吕图，以黄钟为宫，而

古代最早记载生律方法的著作是《管子·地员篇》，它把五声宫商角徵羽各音用家畜的鸣叫声比起来，说：“凡听徵，如负猪豕觉而骇；凡听羽，如鸣马在野；凡听宫，如牛鸣窞中；凡听商，如离群羊；凡听角，如雉登木以鸣，音疾以清。”并进一步专讲了生律的方法，即“三分损益法”。此法即将一个振动体（如弦）在长度上均分三段，如果取为三分之二，等于去三分之一，就称为三分损一；如果均分为三段，又加上三分之一，即取四分之三，称为三分益一。如此三分损一，三分益一，继续推出各律，就称为三分损益法。振动体三分损一（即三分之二部分）所发之音，比全弦长所发之音高纯五度；三分益一（四分之三）所发之音比原长所发之音低纯四度。低纯四度与高纯五度是相互转位的，所以这种律制就是五度相生律。宫属土，弦用八十一丝为最多，而声至浊，于五声独尊，故为君象。商属金，弦用七十二丝，声次浊，故次于君而为臣象。角属木，弦用六十四丝，声半清半浊，居五声之中，故次于臣而为民象。徵属火，弦用五十四丝，其声清，有民而后有事，故为事象。羽属水，弦用四十八丝为最少，而声至清。有事而后用物，故为物象，此其大小之次也。五声因本于黄钟为宫，然还相为宫，则其十一律皆可为宫。宫必为君而不可下于臣，商必为臣而不可上于君。角民徵事羽物，皆以次降杀。其有臣过君，民过臣，事过民，物过事者，则不用正声而以半声应之。此八音所以克谐而无相夺伦也。然声音之道与政相通，必君臣民事物五者各得其理而不乱，则声音和谐而无怙滞者也。怙滞者，敝败也。此言审乐以知政。若宫乱则乐声荒散，是知由

其君之骄恣使然也，余四者例推。陈氏曰：“五声含君臣民事物之象，必得其理，方调得律吕。否则，有臣陵君，民过臣而谓之夺伦矣。……设或乐声夺伦，即其国君臣民物必有不尽分之事。如州鸠、师旷皆能以此知彼，正是乐与政通也。”（《乐记》注）

（二）礼与乐的关系

周公建设小康伦理社会之始，即制礼作乐，礼与乐的关系是密不可分的。详言之：

（1）乐通于礼

（《礼记·乐记》）凡音者，生于人心者也。乐者，通伦理者也。是故知声而不知音者，禽兽是也。知音而不知乐者，众庶是也。唯君子为能知乐，是故审声以知音，审音以知乐，审音以知政，而治道备矣。是故不知声者，不可与言音；不知音者，不可与言乐；知乐，则几于礼矣。礼乐皆得，谓之有德，德者，得也。（《礼记·乐记》）

伦理，乃人类道德之原理，如天地之祭、宗庙之事、父子之道、君臣之义，皆伦也。方氏曰：“若瓠巴鼓瑟，流鱼出听，伯牙鼓琴，六马仰秣。此禽兽之知声者也。魏文侯好郑卫之音，齐宣王好世俗之乐，此众庶之知音者也。若孔子在齐之所闻，季札聘鲁之所观，此君子之知乐者也。”此三者，禽兽知声而不知音，魏文侯、齐宣王知音而不知乐，故不知声者不可与言音，不知音者不可与言乐。唯孔子知乐，乃通至道者。应氏曰：“伦理之中，皆礼之所寓，知乐则通于礼矣。不曰‘通’，而曰‘几’者，辨析精微之极也。”能通于道，是故审声以知音，审音以知乐，审乐以知政，则礼乐皆得。“礼乐皆得，谓之有德，德者，得也。”有德，而治道备矣。

（2）礼节民心，乐和民声

人生而静，天之性也。感于物而动，性之欲也。物至知知（朱子：上知是体，下知是用），然后好恶形焉。好恶无节于内，

知诱于外，不能反躬，天理灭矣。夫物之感人无穷，而人之好恶无节，则是物至而人化物也。人化物也者，灭天理而穷人欲者也。于是有悖逆诈伪之心，有淫佚作乱之事。是故强者胁弱，众者暴寡，知者诈愚，勇者苦怯，疾病不养，老幼孤独不得其所，此大乱之道也。

是故先王之制礼乐，人为之节。衰麻哭泣，所以节丧纪也。钟鼓干戚，所以和安乐也。婚姻冠笄，所以别男女也。射乡食飧，所以正交接也。礼节民心，乐和民心，政以行之，刑以防之。礼乐刑政，四达而不悖，则王道备矣。（《礼记·乐记》）

《礼记注》刘氏曰：人生而静者，喜怒哀乐未发之中，天命之性也。感于物而动，则性发而为情也。人心虚灵知觉事而物来，则必知之而好恶形焉。好善恶恶，则道心之知觉，原于义理者也。好研恶丑，则人心之知觉，发于形气者也。好恶无节于内，而知诱于外，则是道心昧而不能为主宰。人心危而物交物，则引之矣。不能反躬以思其理之是非（即辨之以理性），则人欲炽而天理灭矣。况以无节之好恶，而接乎无穷之物感，则心为物役，而违禽兽不远矣。违禽兽不远，则爪刚者决，力强者夺，此所以为大乱之道也。先王之制礼乐，因人情之为节文，因其哀死而丧期无数，故为衰麻哭泣之数，以节之；因其好逸乐而不能和顺于义理，故为钟鼓干戚之乐以和之；因其有男女之欲而不知其别，故为婚姻冠笄之礼以别之；因其有交接之事而或失其正，故为射乡食飧之礼以正之。节其心，所以使之行无过不及；和其声，所以使之言而无所乖戾；为之政以率其怠倦，而使礼乐之教无不行；为之刑，以防其恣肆，而使礼乐之道不敢废。礼乐刑政四者通行于天下，而民无悖违之者，则王者之治道备矣。

（3）乐者为同，礼者为异

乐者为同，礼者为异。同则相亲，异则相敬。乐胜则流，礼胜则离。合情饰貌者，礼乐之事也。礼义立，则贵贱等矣。

乐文同，则上下和矣。好恶者，则贤不肖别矣。刑禁暴，爵举贤，则政均矣。仁以爱之，义以正之。如此，则民治行矣。

（《礼记·乐记》）

《礼记注》：和以统同，序以辨异。乐胜则流，过于同也；礼胜则离，过于异也。合情者，乐之和于内，所以救其离之失；饰貌者，礼之检于外，所以救其流之失此礼之义。乐文同，所以相资为用者也。仁以爱之，则相敬而不至于离；义以正之，则相亲而不至于流。此又以仁义为礼乐之辅者也。等贵贱，和上下，别贤不肖，均政。此四者皆所以行民之治。故曰民治行矣。应氏曰：“上言王道备，言其为治之具也；此言民治行，言其为治之效。”

（4）乐由中出，礼自外作

乐由中出，礼自外作。乐由中出，故静；礼自外作，故文。大乐必易，大礼必简。乐至则无怨，礼至则不争。揖让而治天下者，礼乐之谓也。暴民不作，诸侯宾服，兵革不试，五刑不用，百姓无患，天子不怒。如此，则乐达矣。合父子之亲，明长幼之序，以敬四海之内。天子如此，则礼行矣。（《礼记·乐记》）

刘氏曰：欣喜欢爱之和出于中，进退周旋之序著于外。和则情意安舒，故静。序则威仪交错，故文。大乐与天地同和，如乾以易知而不劳；大礼与天地同节，如坤以简能而不烦。乐至则人皆得其所而无怨，礼至则人各安其分而不争。如帝世揖让而天下治者，礼乐之至也。达者，彻于彼之谓；行者，出于此之谓。行者达之本，达者行之效。天子自能合其父子之亲，明其长幼之序，则家齐族睦矣。又能亲吾亲以及人之亲，长吾长以及人之长，是谓以敬四海之内，则礼之本立而用行矣。礼之用行，而后乐之效达，故于乐但言天子无可怒者，而于礼则言天子如此，是乐之达，乃天子行礼之效也。周子曰：万物各得其理而后和，故礼先而乐后也。（《礼记》）

注) 暴虎馮河。吳服肯不費。音惡。吳味不土。同。文承。

(5) 乐，施也；礼，报也。

乐也者，施也。礼也者，报也。乐，乐其所自生，而礼反其所自始。乐章德，礼报情、反始也。（《礼记·乐记》）。

乐者施也。马氏曰：乐由阳来，阳散其文而以生育为功，故乐主于施。礼由阴作，阴敛其质，而以反朴为事，故礼主于报。应氏曰：乐宣播而出于外，一出而不可反，故曰施。礼有交际酬答之文，故曰报。《韶》、《濩》、《夏》、《武》皆章德而导和，祭享朝聘皆报情而反始。所谓反者，有收敛之节也。马亦谓：先王以郊明天之道，人本乎祖，故王者禘其祖之所自出，此反其所自始也。

(6) 礼本乎理，乐本乎情

大乐与天地同和，大礼与天地同节。和，故百物不失；节，故祀天祭地。明则有礼乐，幽则有鬼神。如此，则四海之内合敬同爱矣。礼者，殊事合敬者也，乐者，异文合爱者也。礼乐之情同，故明王以相沿也。故事与时并，名与功偕。

……

乐也者，情之不可变者也。礼也者，理之不可易者也。乐统同，礼辨异。礼乐之说，管乎人情矣。

穷本知变，乐之情也；著诚去伪，礼之经也。礼乐伋达天地之情，达神明之德，降兴上下之神，而凝是精粗之体，领父子君臣之节。

是故大人举乐，则天地将为昭焉。天地訢合，阴阳相得，煦妪覆育万物，然后草木茂，区萌达，羽翼奋，角觫生，螽虫昭苏，羽者妪伏，毛者孕鬻，胎生者不殒，而卵生者不殒，则乐之道归焉耳。

“百物不失”，言各遂其性也。朱子曰：礼主减，乐主盈，鬼神亦只是屈伸之义，礼乐鬼神一理。又曰：在圣人制作处便是礼乐，

在造化功用处便是鬼神。礼有经礼曲礼之事殊，而敬一；乐有五声六律之交异，而爱一。所以能四海之内合敬合爱者，皆大礼大乐之所感化也。

以上所述，礼乐为节与和、同与异、内与外、施与报、理与情之对立；而乐通于礼，故“礼乐本非判若二物也，人徒见乐由阳来，礼由阴来，即以礼为阴，乐为阳，判然为二。殊不知阴阳一气也，阴气流行即为阳，阳气凝聚即为阴，非真有二物也。礼乐亦止于一理，礼之和即是乐，乐之节即是礼，亦非二物也。善观者，既知阴阳礼乐之所以为二，又知阴阳礼乐之所以为一，则达礼乐之体用矣”（《礼记》注）。

（三）乐音创作

礼之理为伦理，为思想形式；礼之实践，为行为规范，均如前述。而乐之情，起于人之心，发为声，变为音，是为乐；形于器，著于文，是谓艺术与文学。故乐音建设，即艺术文学建设也。艺术文学首重创作，《礼记·乐记》云：

钟鼓管磬，羽籥干戚，乐之器也。屈伸俯仰，缀兆舒疾，乐之文也。……故知礼乐之情者能作，识礼乐之文者能述。作者之谓圣，述者之谓明。明圣者，述作之谓也。

缀，舞者行位相连缀也。兆，位外之营兆也。情，谓理趣之深奥者，知之悉，故能作。文，谓节奏之宣著者，识之详，故能述。若黄帝尧舜之造吕律，垂衣裳，禹汤文武之不相沿袭而有新创，皆圣者之作也。季札观乐而各有所论，此明者之述也。孔子则述而不作。《乐记》云：“《大章》，章之也。《咸池》，备矣。《韶》，继也。《夏》，大也，殷周之乐尽矣。”尧乐谓之《大章》，言纪念之乐使尧德章明于天下也。咸，皆也。池，施也。黄帝乐名《咸池》，言纪念黄帝之乐，使德皆施普于天下。《韶》，继也。因舜作五弦之琴以歌南风，言舜之道德继绍于尧也。《夏》，大也。禹乐名《夏》，言能

光大尧舜之德也。殷周之乐，谓汤之《大濩》，武王之《大武》也。这说明，古时艺文之创作者均为圣、明之人，因其“知乐之情，识乐之文”，故创作之以为乐音建设之用也。

其次言乐音创作的基本原则：

(1) 乐音创作不是为了满足人的感性欲望。礼乐皆得，谓之德。德者，得也。是故乐之隆，非极音也。食飧之礼，非致味也。《清庙》之瑟，朱弦而疏越，壹倡而三叹，有遗音者矣。大飧之礼，尚玄酒而俎腥鱼，大羹不和，有遗味者矣。

是故先王之制礼乐也，非以极口腹耳目之欲也，将以教民平好恶而反之道之正也。（《礼记·乐记》）

这是说，乐之隆盛，不是为极声音之美；食飧之重礼，不是为极滋味之美，盖乐主于移风易俗，而祭主于报本反始也。故文王的歌乐《清庙》之诗之瑟，练朱丝以为弦，则声清，练之则声浊。疏，通也。越，琴底之孔也。疏而通之，使其声迟缓。琴声浊而迟，是质素之声，非要妙之音也。此声初发，一倡之时，仅有三人，三人从而合之，言和者少也。因其非极音之美，故好者少，然而其中则有不尽之余音存焉，故曰有遗音者矣。大祭礼以水代替酒，俎中摆着生鱼，大羹无滋味之调和，是质素之食，非人所嗜悦之味也，然而其中则有不尽之余味存焉，故曰有遗味者矣。由此观之，是非以极口腹耳鼻之欲也。教民平好恶，谓不欲好恶之偏私而失中道也。人道不正，必自好恶不平始，好恶得其平则可以复乎人道之正，而风移俗易矣。

(2) 乐音的表现方式要简而易

先秦时期的音乐，在乐理、表现手法及乐器制作方面，均已具备很高水准，但仍喜欢用简单的方式。

大乐必易，大礼必简。乐至则无怨，礼至则不争。（《礼

记·乐记》) 易则易知, 简则易从。易知则有亲, 易从则有功。有亲则

可久, 有功则可大。((《易·系辞传》))

简是简明, 易是平易。易简之在艺术, 即言其形式不要太复杂, 技巧不要太困难, 内容不要太深奥。朱熹: “人之所为, 如乾之易, 则其心明白而人易知; 如坤之简, 则其事要约而人易从。易知则与之同心者多, 故有亲; 易从则与之协力者众, 故有功。有功则一于内, 故可久; 有功则兼于外, 故可大。”所谓简易, 亦今之通俗化, 群众化也。

(3) 乐音创作要反映人民心声

夫民有血气心知之性, 而无哀乐喜怒之常, 应感起物而动, 然后心术形焉。是故志微、噍杀之音作, 而民思忧。((《礼记·乐记》))。

这是说: 民心无常, 而喜怒哀乐之情, 应其感于物者而动, 然后其心术形于声音矣, 故采诗可以观民风, 审乐可以知国政也。志, 疑当作急, 急促。微, 细。杀, 减也。其哀心感者, 其声噍以杀, 故作乐而有急微噍杀之音, 则其民心之哀思忧积可知矣。这也就是说, 艺文创作, 要反映人民疾苦, 反映舆论。

嗔谐、慢易、繁文、简节之音作, 而民康乐。((《礼记·乐记》))

嗔, 宽也。谐, 和也。慢, 缓也。易, 平也。繁文简节, 多文理而略节奏也。其乐心感者, 其声嗔以缓。故此等音作, 则其民心之安乐可知矣。

粗厉、猛起、奋末、广贲之音作, 而民刚毅。((《礼记·乐记》))

粗厉, 粗疏严厉也。猛, 威盛貌。奋, 振迅貌。起, 初也。末, 终也。猛起奋末者, 猛盛于初起, 而奋振于终末也。广, 大也。贲,

愤也。广贲，言中间丝竹匏革木之音皆怒也。其怒心感者，其声粗以厉，故此等音作，则可知其民之刚毅。

廉直、劲正、庄诚之音作，而民肃敬。（《礼记·乐记》）

廉，有棱隅也。劲，坚强也。其敬心感者，其声直以廉，故此等音作，则可知其民之肃敬。

宽裕、肉好、顺成、和动之音作，而民慈爱。（《礼记·乐记》）

《考工记》注云：好，璧孔也。肉，倍也。好曰璧，好倍肉曰瑗。肉好均曰环。如此，则肉乃璧之肉地也。此言肉好，则以璧喻乐音之圆莹通滑耳。其爱心感者，其声和以柔，故此等音作，则知其民之慈爱。

流辟、邪散、狄成、涤滥之音作，而民淫乱。（《礼记·乐记》）

狄，与逖同，远也。成，乐之一终也。狄成，言其一终甚长，淫佚之意也。涤，洗也。滥，侵僭也。言其音之泛滥侵僭，如以水洗物，而浸渍侵滥无分际也，此是其喜心感者，而其声然也。故闻此音之作，则其民之淫乱可知矣。

（4）艺文创作须本之情性，寓理于乐

是故先王本之情性，稽之度数，制之礼义，合生气之和，道五常之行，使之阳而不散，阴而不密，刚气不怒，柔气不慑，四畅交于中而发作于外，皆安其位而不相夺也。然后立之学等，广其节奏，省其文采，以绳德厚，律小大之称，比终始之序，以象事行，使亲疏、贵贱、长幼、男女之理皆形见于乐。故曰：“乐观其深矣。”（《礼记·乐记》）

这是说，本之情性，即民有血气心知之性，喜怒哀乐之情也。度数，十二律上生下生损益之数也。礼义，贵贱隆杀，清浊高下，各有其义也。生气之和，造化发音之妙也。五常之行，仁义礼智行

之德也。言圣人之作乐，本于人心七情所感之音，而稽考于五声十二律之度数，而制之以清浊高下尊卑隆杀之节，而各得其宜。然后用之以合天地生气之和，而使其阳之动而不至于散，阴之静而不至于密，逆人心五常之行，而使刚者之气不至于怒，柔者之气不至于慑，天地之阴阳，人心之刚柔，四者各得其中而和畅焉，则交畅于中而发形于外，于是宫君商臣角民徵事羽物，皆安其位而不夺伦也。此言圣人始因人情而作乐有度数礼义之详，而以之和天地之气，平天下之情，及天气人情感而太和焉。则乐无怙滞之音矣。然后推乐之教以化民成俗也。由之，人性淫乱怙滞之性以改，中道文化精神遂以艺文塑造而成。立之学，若乐师掌国学之政，大胥掌学士之版是也。立之等，若十三舞勺，成童舞象之类是也。广其节奏，增益学者之所学也。省其文采，省察其音曲之辞，使五声之相和相应，若五色之杂以成文采也。厚，惟民生厚之厚，以绳德厚，谓检约其固有之善而使之成德也。律，以法度整齐之也。比，以次序联合之也。宫音至大，羽音至小，律之使各得其称，始于黄钟之初九，终于中吕之上六，比之使各得其序，以此法象而寓其事之所行，如宫为君，宫乱则荒之类，故曰以象事行也。人伦之理，其得失皆可于乐而见之，是乐之所观，其义深奥矣。

（四）乐音建设的功能

乐音是情感的表现，具有传达情感的作用；由于艺术具有传达情感的作用，通过乐音及其作品进行情感的交流，便可提升理性文明，促进社会的和谐。因此：

乐在宗庙之中，君臣上下同听之，则莫不和敬；在族长乡里之中，长幼同听之，则莫不和顺；在闺门之内，父子兄弟同听之，则莫不和亲。故乐者审一以定和，比物以饰节，节奏合以成文，所以合和父子君臣，附亲万民也。是先王立乐之方也。

（《礼记·乐记》）

这是说，作乐之道，先审人声之所形，或《风》或《雅》或《颂》，或喜或敬或爱，各从一体，以定其调度之和，然后比之乐器之物，以饰其节奏，此言乐以和礼也。礼乐和，“故听其《雅》、《颂》之声，志意得广焉；执其干戚，习其俯仰诎伸，容貌得庄焉；行其缀兆，要其节奏，行列得正焉，进退得齐焉。故乐者天地之命，中和之纪，人情之所不能免也”（《礼记·乐记》）。

但是，乐音感人，其所感，因乐音本质及应之者之顺逆而异。在《乐记》的理念中，“感”是对乐音创作者（人）、创作对象（人、物与事）以及接受创作感应者关系的描述。具体说来，它包括两层意义：一是指人（乐音创作主体）对外物的感动、感受，二是乐音创作对人（乐音欣赏者）的感染、感化。但《乐记》又指出了人心中的情感不同，以此情感去感物而得的“声”也不同。因此：

土敝则草木不长，水烦则鱼鳖不大，气衰则生物不遂，世乱则礼慝而乐淫。是故其声哀而不庄，乐而不安，慢易以犯节，流湎以忘本，广则容奸，狭则思欲，感条畅之气，灭平和之德。是以君子贱之也。（《礼记·乐记》）

土敝，地力竭也，故草木不长。水烦，谓泽梁之人无时，水烦扰而鱼鳖不得自如，故不大也。物类之生，必资阴阳之气，气衰耗，故生物不得成遂也。此三句皆喻世道衰乱，上下无常，故礼慝，男女无节，故乐淫也。乐淫，故衰而不庄，乐而不安。若《关雎》则乐而不淫，哀而不伤。礼慝，故慢易以犯节，流湎以忘本；若正礼，则庄敬而有节，知反而报本也。广，犹大也。狭，犹小也。言淫乐慝礼，大则使人容为奸宄，小则使人思为贪欲，感伤天地条畅之气，灭败人心和平之德，是以君子贱之而不用也。感，或作蹙，蹙条畅之气，则与合生气之和者反矣。灭平和之德，则与道五常之行异矣。

凡奸声感人而逆气应之，逆气成象而淫乐兴焉。正声感人

而顺气应之，顺气成象而和乐兴焉。倡和有应，回邪曲直，各归其分，而万物之理各以类相动也。（《礼记·乐记》）

疏曰：回，谓乖违。邪，谓邪僻。言乖违邪僻，曲之与直，各归其善恶之分限也。应氏曰：声感于微而气之所应者甚速，气应于微，而象之所成者甚著，成象则有形而可见，见乃谓之象也。各归其分者，所谓乐之道归之也。

是故君子反情以和其志，比类以成其行。奸声乱色，不留聪明，淫乐慝礼，不接心术，惰慢邪辟之气不设于身体，使耳目鼻口心知百体皆由顺正以行其义。（《礼记·乐记》）

这是说，君子反情以复其情之正也，情不失其正，则志无不和。比类，分次善恶之类也。不入于恶类，则行无不成。曰不留，不接，不设，如《论语》“非礼勿视，非礼勿听，非礼勿言，非礼勿动”之类，皆反情比类之事。如此，则百体从令，而义之与比矣。

然后发以声音，而文以琴瑟，动以干戚，饰以羽旄，从以箫管，奋至德之光，动四气之和，以著万物之理。是故清明象天，广大象地，终始象四时，周还象风雨；五色成文而不乱，八风从律而不奸，百度得数而有常；小大相成，终始相生，倡和清浊，迭相为经。故乐行而伦清，耳目聪明，血气和平，移风易俗，天下皆宁。（《礼记·乐记》）

这是说，《大章》之章，《咸池》之备，《韶》之继，皆圣人极至之德发于乐者，其辉光犹若可见也。书言光被四表，光天之下，皆所谓至德之光也。四气之和，四时之和气也。小大终始，即前章小大之称，终始之序也。迭相为经，即前篇还相为宫之说也。八风，即八音。古乐器依材质分为八类：金（钟）、石（磬）、丝（琴瑟）、竹（箫）、匏（笙）、土（如埙）、革（鼓）、木（柷敔）。“八风”又称为“八卦之风”。八风从律而不奸；律，即十二月之律也。应氏曰：五声配乎五行之色，故各成文而不乱，八音配乎八卦之风，故

各从律而不奸，自一度衍之而至于百，则百度各得其数，犹八卦至于六十四，而其变无穷也。大而日月星辰之度，小而百官器物之度，各有数焉，不止昼夜之百刻也。曰不乱不奸，以至有常，言其常而不紊也。曰相成相生，以至迭相为经，言其变而不穷也。顺其常，则能极其变矣。

故曰，乐者乐也。君子乐得其道，小人乐得其欲。以道制欲，则乐而不乱；以欲制道，则惑而不乐。（《礼记·乐记》）

这是说，君子之乐道，犹小人之乐欲。君子以道制欲，故坦荡荡；小人徇欲忘道，故长戚戚。

是故君子反情以和其志，广乐以成其教。乐行而民乡方，可以观德矣。（《礼记·乐记》）

此承上节而言。所以君子复情和志以修其身，广乐成教以治乎民，及乐之教行而民知向道，则可以观君子之德矣。

德者，性之端也。乐者，德之华也。金石丝竹，乐之器也。诗，言其志也；歌咏，咏其声也；舞，动其容也。三者本于心，然后乐器从之，定故情深而文明，气盛而化神，和顺积中而英华发外，唯乐不可以为伪。（《礼记·乐记》）

刘氏曰：性之端，和顺积中者也。德之华，英华发外者也。三者，谓志也，声也，容也。志则端之初发者；声容，则华之既见者。志动而形于诗，诗成而咏歌其声，咏歌之不足，则不知手舞足蹈而动其容焉。三者皆本于心之感物而动。《论语》：“子曰：兴于《诗》，立于礼，成于乐。”《论语集解》：“兴，起也，言修身当先学《诗》。礼者，所以立身。乐者所以成性。”诗本性情，为言易知，而吟咏之间，抑扬反复，其感人又易入，故学者之初，所以兴起好善恶之心而不能自己者，必于此而得之。礼以恭敬辞让为本，而有节文度数之详，可以固人肌肤之会、筋骸之束，故学者之中，所以能卓然自立而不如事物之所摇夺者，必于此而得之。乐有五声十二

律，更唱迭合，以为歌舞，八音之节，可以养人之性情，而荡涤其邪秽，消融其渣滓。因“不能《诗》，于礼缪；不能乐，于礼素；薄于德，于礼虚”（《礼记·孔子闲居》）。君子无理不动，无节不作，故学者之终，所以至于义精仁熟而自和顺于道德者，必于此而得之。情之感于中者深，则文之著于外者明，如天地之气盛于内，及化之及于物者，神妙不测也。合文与明，即文明也。故曰：和顺积中而英华发外也。由是观之，则乐之为乐，可以矫伪之乎？余曰：君子复情和志，以道制欲，广乐成教，矫伪明性以和顺积中，即为人性的改造工程。

乐者，心之动也。声者，乐之象也。文采节奏，声之饰也。君子动其本，乐其象，然后治其饰。是故先鼓以警戒，三步以见方，再始以著往，复乱以饬归，奋疾而不拔，极幽而不隐。

独乐其志，不厌其道，备举其道，不私其欲。是故情见而义立，乐终而德尊，君子以好善，小人以听过。故曰：“生民之道，乐为大焉。”（《礼记·乐记》）

这是说，动其本，心之动也。心动而有声，声出而有文采节奏，则乐饰矣。乐之将作，必先击鼓以耸动众听，故曰先鼓以警戒；舞之将作，必先三举足以示其舞之方法，故曰三步以见方。再始，谓一节终而再作也。往，进也。乱，终也。如云《关雎》之乱。“子曰：‘师挚之始，《关雎》之乱，洋洋乎盈耳哉。’”郑曰：“师挚，鲁太师之名，始，犹首也。周道衰微，郑、卫之音作，正乐废而失节，鲁太师挚识《关雎》之声，而首理其乱者。洋洋盈耳，听而美之。”归，舞毕而退，就位也。再始以著往者，再击鼓以明其进也。复乱以饬归者，复击铙以谨其退也。此两句言舞者周旋进退之事。拔，如拔来赴往之拔，言舞之容，虽若奋迅疾速，而不过于疾也。乐之道虽曰幽微难知，而不隐于人也。是故君子以之为己，则和而平。故独乐其志，不厌其道，言学而不厌也。以之为人，则爱而公，

故备举其道，不私其欲，言诲人不倦也。情见于乐之动，而见其义之立，化成于乐之终，而知其德之尊。君子听之而好善，感发其良心也。小人听之而知过，荡涤其邪秽也。此通论乐与舞之理，舞可以独乐其志，和而平；可以爱而公，不私其欲；可以独幽而不隐，立义而知德，感发良心，荡涤邪秽。人的邪秽之生，即人的“异化”^⑩，荡涤异化，则需礼乐的合一。

中国古代教民以礼乐射御书数，这和柏拉图教儿童音乐体育的主张是一样的。射御以及舞蹈就是体育，乐音就是音乐。所以要对儿童教以体育音乐，体育的目的在于养成健全的身体，俭朴的生活，坚强的意志；音乐的目的，在于培养爱真、爱美、爱善的心。因此这两门功课都是将来求更高知识的准备。有健康的身体，将来身体才不为累，灵魂才能一无障碍地做它思索的工作；有爱真、爱美、爱善的心，才能虚心接物，对于学问才能入门。

柏拉图根据他所定的目的，把用之于教育儿童的音乐必加审定，审定完全以伦理为标准。凡能够助善禁恶的方许留住，带些浪漫意味的一概删除：例如荷马的诗歌，便在禁恶之列，其他如记载神明的猥亵故事的诗歌，镌镂神明争斗嫉妒的故事的雕刻，一概禁止。据他看，美术一类东西，只是一种描写或模拟，现象界已经比理念界低一等，美术若不直追理念界，而只做到现象界的模拟，那就卑微而不足称道了。他所谓模拟理念界，就是表现一种理想的追求，具体地说，就是有能力兴发人的善心，涤除邪秽，涤除人的异化。

柏拉图这样把美术加以审定，凡不合伦理标准的都在摒弃之列，其中有个很重要的意义，就是把美术附属于伦理，换句话说，把美归到善里面去。柏拉图认为知与行相等，那么真与善又化成一物。真美善三个价值，美附属于善，善又和真相等，于是只是一个价值。还有一点，就是把美归到善，就是把人类文明最精细的一部分放在伦理的基础之上；同时又主张知等于行，也是把一切知识放在伦理

的基础之上。因此可以说，他把人类的全部文明放在伦理的基础之上，^⑩这与《礼记·乐记》礼乐统一的理论构思几乎完全一致。

礼与乐施之于教化，其功能即在导引人生及社会升华，迈向真、善、美的理想境界。故曰：“生民之道，乐为大焉”（《礼记·乐记》）。乐音建设对万民生活与生存而言，其关系可谓至大矣。

注释：

- ①袁宗纲：《中国古代社会史》，中国文化大学1985年版，第209页。
- ②张传玺：《中国古代史纲》，北京大学出版社1988年版，第37页。
- ③赵岗等：《中国土地制度史》，联经出版事业公司1987年版，第13页。
- ④同③，第15页。
- ⑤同③，第619页。
- ⑥侯家驹：《中国财金制度史论》，联经出版事业公司1989年版，第18页。
- ⑦陶希圣：《中国政治思想史》，台湾联合书局1964年版，第11~48。
- ⑧钱穆：《民族与文化》，东大图书公司1989年版，第16页。
- ⑨张其成：《易经应用大百科》，东南大学出版社1994年版，第344页。
- ⑩黑格尔著、朱孟实译：《美学》（一），里仁书局印行，第40~41页、第218~219页。
- ⑪柏拉图：《理想国》（附柏拉图的政治思想），启明书局1961年版。

附录 《周礼》伦理与乐音建设制度

社会伦理是一种思想形式，这种思想形式表现于具体行为，则为礼，《周易》亦称为“履”。履，为一卦名。《系辞传》：“《履》，和而至。”高亨：“《履》，礼也。和，不争也。至，施加于人也。”以礼施加于人，则能和而不争。《说文》：“礼，履也，所以事神致福也。”段注：“履，足所依也，引申之，凡所依皆曰履。”是则以礼为事神致福所依之标准。其以事神致福为代表礼之标准者，据段注：“礼有五经，莫重于礼，故礼字从示从豊，豊者行礼之器。”盖礼初

为事神致福之标准，引申而为一切行为标准之总称。《礼序》云：“礼也者，体也，履也，统之于心曰体，践而行之曰履。”所谓统之于心曰体者，即视为行为之正当标准；所谓践而行之曰履者，即实行而流通于社会。故礼为通行于社会之行为标准。而此行为标准所具有的目标或功能，即《系辞传》：“《履》，和而至。”即以礼施加于人，则能和而不争，即能“执两用中”，“合二而一”也。

礼，是要提供人作为行为的标准，但人之初生，并不知此标准；而且，人的思想是自由的，其所行为并不确然遵照此标准，其尤甚者，则更反对此标准。《中庸》说：

仲尼曰：君子中庸，小人反中庸。君子之中庸也，君子而时中；小人之中庸也，小人而无忌惮也。

《中庸》注：中庸者，不偏不倚无过与不及而平常之理，乃天命所当然，精微之极致也。君子之所以为中庸者，以其有君子之德而又能随时以处中也。小人之所以反中庸者，以其有小人之心，又无所忌惮也。盖中无定体，随时而在，是乃平常之理也。君子知其在我，故能戒谨不睹、恐惧不闻，而无时不中。小人不知有此，则肆欲妄行，而无所忌惮矣。因圣人以为，人之欲求共生共存，乃人之本性。“天命之谓性，率性之谓道，修道之谓教”。人各循其性之自然各有当行之路，路即道也。人之性道虽同，而气禀或异，故必教化之，使为法于天下，此谓之教。圣人之所以主张实施礼乐教化者，其原因即在乎此。而教化制度之形成，则见于《周礼》。

在古籍“十三经”中，关于礼的典籍有三：一曰《周礼》，一曰《仪礼》（或称《士礼》），一曰《礼记》。其中，《礼记》偏重阐明礼的意义与内涵；《仪礼》主要讲礼的形式和仪节，而《周礼》的内容为职官与制度，故又称《周官》。其后这一类书籍演变为“典”，如《唐六典》、《大清会典》即是。

《周礼》官制，以王畿为主，不涉及诸侯的邦国。《周礼》春官

宗伯“掌邦礼”。郑注云：“礼，谓曲礼五，吉凶军宾嘉。”即为五种礼的仪式。吉礼实为祭祀之礼，有十二项。凶礼五项，用以“哀邦国之忧”，即“以丧礼哀死亡，以凶礼哀凶扎，以吊礼哀祸灾，以衽礼哀围败，以恤礼哀寇乱”。宾礼八项，用以凝结邦国，其中六项是诸侯见王之礼，二项是王或王使晤诸侯。军礼五项，用以威临邦国，恩威并济，以恤众合众。嘉礼六项，即王接待宗族、亲友与宾客之礼，以嘉礼亲万民。与礼并行者为乐，《春官·大司乐》云：“凡建国，禁其淫声、过声、凶声、慢声。”地官大司徒职掌中，有云：“以五礼防万民之伪，而教之中。”中央“五礼掌于宗伯，不下于庶人”。地方五礼为“祭祀、丧纪、乡村、昏冠、饮酒”等礼。这些礼均由地方官吏主持与教诲。如州长：“岁时祭祀州社……春秋以礼会民而射于州序。”州长在春秋二时，以御射礼聚集民众，在州的学校里学习六艺技能。如族师：“五家为比，十家为联，五人为伍，十人为联，四闾为族，八闾为联，使之相保相受，刑罚庆赏相及相共，以受邦职，以役国事，以相葬埋。”这些礼的进行，是使人民之间产生凝结力量。地方官中还有专门的官吏从事司谏、司救与调人。前二者分掌“纠万民之德而劝之朋友，正其行而强之道艺，巡问而观之”与“掌万民之邪恶过失而诛让之，以礼防禁而救之”。调人工作主要为排难解纷，即“调人，掌司万民之难而谐和之。凡过而杀伤人者，以民成之。鸟兽亦如之。凡和难，父之讎辟诸海外，兄弟之讎辟诸千里之外，从父兄弟之讎不同国，君之讎眡父，师长之讎眡兄弟，主友之讎眡从父兄弟。弗辟，则与之瑞节而以执之。凡杀人有反杀者，使邦国交讎之。凡杀而义者，不同国，令勿讎，讎之则死。凡有斗怒者，成之；不可成者，则书之，先动者诛之。”以上所云“礼”，具有广义之礼，即政府制定之若干制度。在《天官·大宰》：“以八则治鄙”之第六则曰：“礼俗以驭其民。”关于“礼”与“俗”，吕成功曰：“礼俗不可分为两事，制而用之谓之礼，习而安之

谓之俗。”“俗”既是人民“习而安之”的习惯，政府尽可能任由人民遵循之，而且，还以此习俗教化之，使人民由安定而勤勉，此即《地官》“十二教”中的第六教：“以俗教安，则民不偷。”《大司徒》更进一步：“以本俗安万民：一曰媾宫室，二曰族坟墓，三曰联兄弟，四曰联师儒，五曰联朋友，六曰同衣服。”据郑玄注：“本俗”实即旧俗。“媾宫室”是要使居所完善。“族坟墓”是要使同族之人葬于一起，盖因“同者，生相近，死相迫”也，亦即《天官·大宰》“九两”中“五曰宗，以族得民”。“师儒，乡里教以道艺者”，亦即“九两”中“三曰师，以贤得民；四曰儒，以道得民”。“同师曰朋，同志曰友”，亦即“九两”中“八曰友，以任得民”。“同衣服”，是指人民虽有贫富之差，但衣服相同。这些习俗，是指人民生时须有完善的房舍，死后，则聚族而葬。在生活中，因学习道艺而有师生之谊，因志趣相投，而有朋友之交，而且，即使贫富相异，但因服式之制，庶民服装相同，随而缩短彼此距离。至于“联兄弟”，郑玄释为“昏姻嫁娶”，《地官》中特设媒氏以主管之，即媒氏，掌万民之判，“凡男女，自成名以上，皆书年月日名焉。令男三十而娶，女二十而嫁。凡娶判妻入子者，皆书之。中春之月，令会男女，于是时也，奔者不禁。若无故而不用令者，罚之。司男女之无夫家者而会之。凡嫁子娶妻，入币纯帛，无过五两。禁迁葬者与嫁殇者。凡男女之阴讼，听之于胜国之社；其附于刑者，归之于士”。

孔子以“六艺”教人，而此“六艺”是指《诗》、《书》、《礼》、《乐》、《易》、《春秋》六经。但是，《周礼》却以礼、乐、射、御、书、数为六艺。《大司徒》中有关教育内容之描写：“以乡三物教万民而宾兴之。一曰六德，知、仁、圣、义、忠、和；二曰六行，孝、友、睦、姻、任、恤；三曰六艺，礼、乐、射、御、书、数。”其较详内容为：

“六艺”见于《保氏》“养国子之道”：“乃教之六艺，一曰五礼，二曰六乐，三曰五射，四曰五驭，五曰六书，六曰九数。”五礼是吉、凶、军、宾、嘉。六乐是黄帝的《云门》（《大卷》），唐尧的《大咸》（《咸池》），虞舜的《大韶》（《大磬》），夏禹的《大夏》，商汤的《大濩》，周武王的《大武》。此六乐均配舞，用以祀天神，祭地祇，享人鬼。五射是白矢、参连、剡注、襄尺、井仪。白矢是矢贯鹄的，而过其镞白；参连是连射四矢，皆中原处；井仪是四矢集正鹄如井字；剡注是自从矢镞，直贯于鹄，剡然而锐注；襄尺谓弓引满，双肘至手（称尺）皆平直，所谓体直而固也。五驭或五御是指驾驶马车之技术。六书是象形、会意、转注、处事、假借、谐声。九数是算术中的方田、粟米、差分、少广、商功、均轮、方程、盈不足、旁要。有关六教的教育性，后汉徐幹谓：“孔子曰：‘志于道，据于德，依于仁，游于艺。’艺者，心之使也，仁之声也，义之象也。故礼以考敬，乐以敦爱，射以平志，御以缀则法戒明，烦理则物不悖，六者虽殊，其致一也。”

“六德”，李埏谓“六德六行之实事皆在六艺”。《周礼·大司徒》于“六艺”及“乡八刑”之后云：“以五礼防万民之伪而教之中，以六乐防万民之情而教之和。”“六行”为孝、友、睦、姻、任、恤。孝是善于父母，友是善于兄弟，睦是亲于九族，姻是亲于外亲，任是信于友道，恤指赈恤贫者。与“六行”相对有八刑，曰“乡八刑”：“以乡八刑纠万民：一曰不孝之刑，二曰不睦之刑，三曰不姻之刑，四曰不弟之刑，五曰不任之刑，六曰不恤之刑，七曰造言之刑，八曰乱民之刑。”而刑罚的判断，须依乎“中道”。西周法典《吕刑》中屡次说到刑狱要实行“中道”。如“惟良折狱，罔非在中……哀敬折狱，明启刑书，胥占，咸庶中正”。《周易·讼》云：

《讼》，“有孚窒惕中吉”，刚来而得中也。“终凶”，讼不可成也。“利见大人”，尚中正也。

正日也要求在刑讼中判断公正。讼卦九五爻：“见‘艺六’并正”。讼，元吉。并六曰正，并五曰四，并四曰三，并三曰二，并二曰一。《象》曰：‘大’。《礼记·学记》：‘古之教者，家有塾，党有庠，术有序，国有学。’这是一套从中央到地方完整的学校教育体系，即每二十五户为闾，同一巷设立一个家塾；每五百户为党，设立一座学校，教闾塾所升之人，名叫“庠”；术为州，每州万二千五百户再设立一座等级更高的学校，教党学所升之人，名叫“序”；天子或诸侯所在地则建立国学。学校教育的主要内容是礼、乐、射、御、书、数，即通常所说的“六艺”。其中以书、数为少年阶段在小学学习的重点，射、御、礼、乐则为大学教的内容。国学“教元子众子及乡大夫士之子，与所升俊选之士焉”（《学记》注），亦即“国子、公卿大夫之子弟”，其教育由地官与春官掌理之。就地官言，主管教育者为师氏与保氏。

师氏：“掌以嫩诏王。以三德教国子：一曰至德，以为道本；二曰敏德，以为行本；三曰孝德，以知逆恶。教三行：一曰孝行，以亲父母；二曰友行，以尊贤良；三曰顺行，以事师长。……凡国之贵游子弟，学焉。”

保氏：“掌谏王恶。而养国子之道：乃教之六艺，一曰五礼，二曰六乐，三曰五射，四曰五驭，五曰六书，六曰九数；乃教之六仪，一曰祭祀之容，二曰宾客之容，三曰朝廷之容，四曰丧纪之容，五曰军旅之容，六曰车马之容。”

春官方面，乃大司乐、乐师、大胥、小胥、籥师等。

大司乐掌“成均之法”及“瞽宗”。按：“成均”及“瞽宗”为

周代大学之名，贵族子弟幼年入小学，由地官施教，长大后入大学。学成入仕，初皆为士。平时为地方官吏，战时为下级军官。

天官大宰掌六典，其中教典由地官掌理。

地方教育有下列各项：

一为“十有二教”：“一曰以祀礼教敬，则民不苟；二曰以阳礼教让，则民不争；三曰以阴礼教亲，则民不怨；四曰以乐礼教和，则民不乖；五曰以仪辨等，则民不越；六曰以俗教安，则民不偷；七曰以刑教中，则民不黷；八曰以誓教恤，则民不怠；九曰以度教节，则民知足；十曰以世事教能，则民不失职；十有一曰以贤制爵，则民慎德；十有二曰以庸制禄，则民兴功。”

二为“乡三物”：“以乡三物教万民而宾兴之。一曰六德，知、仁、圣、义、忠、和；二曰六行，孝、友、睦、姻、任、恤；三曰六艺，礼、乐、射、御、书、数。……以五礼防万民之伪而教之中，以六乐防万民之情而教之和。”

三为“乡八刑”。如前述。

四为社会教育。李埏云：“周礼乡大夫受教法于司徒，退而颁之于其乡吏，使各以教其所治，以考德行，察其道艺。以岁时入其书，三年则大比，而兴贤者能者。州长三年大比，则大考州里，以赞乡大夫兴废。党正岁帅民读法，书其德行道艺。族师，月吉读法，及春秋发酺，书其孝弟睦姻有学者。闾胥凡春秋之祭祀，役政丧纪之数，聚众庶，既比则读法，书其敬敏任恤者。盖古乡有昏丧政事，学士皆与执事，而即因之以考其德行与艺，三年乃大比焉，所谓‘大司徒以乡三物教万民而宾兴’者如此，乃实教实学，选士之良法也。”

从《周礼》记载，可知当时掌理教化使命者皆为官吏，所谓“以吏为师”即是。而其教化之内容，即以“中道”为主。邵雍说：

善化天下者，止于尽道而已；善教天下者，止于尽德而已；

善劝天下者，止于尽功而已；善率天下者，止于尽力而已。以道德功力为化者，乃谓之皇矣；以道德功力为教者，乃谓之帝矣；以道德功力为劝者，乃谓之王矣；以道德功力为率者，乃谓之伯矣；以化教劝率为道者，乃谓之易矣；以化教劝率为德者，乃谓之书矣；以化教劝率为功者，乃谓之诗矣；以化教劝率为力者，乃谓之春秋矣。此四者，天地始则始焉，天地终则终焉，随乎天地者也。（《皇极经世书》）

皇帝王伯，就是最高政治领袖。钱穆：“中国人称之曰圣人，即古代所称之最高政治领袖，曰皇与帝。秦政统一天下，自称始皇帝，即承此来。实则中国古人理想，圣人乃得为皇帝，即是代表此一文化之传统精神者。”《易》、《书》、《诗》、《春秋》，它的主要内容就是“中道”思想，就是“道”。钱穆：“中国传统精神重在道，此道乃一种人与人相处之道，简称曰‘人之道’，或‘人道’。自孔子始，乃特之曰‘仁’。仁道本出于人心，此心又称为仁心。行此仁道者曰仁人。若使仁心大明，仁道大行，便达大同太平、天下一家、中国一人之境界。即是《大学》‘天下平’之境界。”（《民族与文化》，东大图书公司出版，第10页）钱穆所说的“仁”，即为“中”。因为，《说文》对“仁”字的解释为：“仁，亲也。从人从二”。郑玄就《中庸》中“仁者，人也”注谓：“人也，读如相人偶之人，以人意相存问之言。”这就是说，仁是二人间相对关系的处理原则，这个原则，即“亲”；“人意相存问”，亦“亲”之表现。而所谓“亲”，即为“爱”。“樊迟问仁，子曰：‘爱人’。”（《论语·颜渊》）因为“爱人”，才“己欲立而立人，己欲达而达人”（《论语·雍也》），才发生人与人之间相互沟通的关系，此即“仁”。这种看法，一直到汉代都没有变化。韩愈《原道》说“博爱之谓仁”，即依此义。因此，“仁”字本身的构造，即依“合二而一”的“对立统一律”法则而形成。它的形式是：



人与人的关系是互爱，互爱即“执两”而达于“中”，即“合”，即“和”，故称“中和”。是知，“中和”与“仁”，都是辩证逻辑的共相。孔子说：“人而不仁如礼何？人而不仁如乐何？”实际上，“仁”即“中”，即“礼”也。

中国传统文化的“道德精神”，就是“仁”，就是“中”，就是“中道”精神。邵雍说：“善化天下者止于尽道而已……天地始则始焉，天地终则终焉，随乎天地者也。”道，是不灭的。礼的制度可变，而道则不变。

第三节 大同社会

“大同社会”为何？据《礼记·礼运》注：石梁王氏曰：“以五帝之世为大同。”五帝，上古之帝也。《世本》、《大戴礼》以黄帝、颡项、帝喾、唐尧、虞舜为五帝。是则“大同社会”应为历史确已现实存在之社会。但五帝之世史料缺乏，其社会实情若何，难述其详。而子游门人所记孔子关于“大同社会”之描述，应为孔子根据尧舜“禅让政治”史实，或者说“尧舜禹汤之道”以做推论而来。因此可以说，“大同社会”乃是孔子所构思的“理想社会”。

根据《礼记·礼运》篇所描述之大同社会，其构思要点如下：

一、大道之行，天下为公

前述小康社会与大同社会之不同，在“大同社会”是“大道之行”，而“小康社会”则“大道既隐”，即大同社会所行之“大道”尚未在小康社会实现。然则，此“大道”为何？

所谓“大道”，即“天道”。“大道之行，天下为公”，即谓“大道之行”，即秉持一个“公”字。而此“公”字，即见于天地日月，亦即“天道”。孔子说：

“天无私覆，地无私载，日月无私照。奉斯三者以劳天下，此之谓三无私。”（《礼记·孔子闲居》）

所谓“天无私覆”，因“乾为天，为圆”（《说卦》），乾为天，以象言；为圆，以形言。古人直观自然，认为天像锅盖覆在地上，故为圆。天覆地而生万物，故“大哉乾元，万物资始”（《易·乾·彖传》）。所谓“地无私载”，因“至哉坤元，万物资生，乃顺承天，坤厚载物，德合无疆”（《易·坤·彖传》）。乾为天，坤为地，天地生万物，养万物；天无私覆，地无私载，此即天地之大公也。所谓“日月无私照”，因“日往则日来，月往则日来，日月相推，而明生焉”。“日月之道，贞明者也”，故日月无私照，此日月之大公也。合天地日月之公，即谓之“天下为公”。

天地日月之“三无私”，即天道，即大道也。《礼记·哀公问》云：

公曰：“敢问君子何贵乎天道也？”孔子对曰：“贵其不已。如日月东西相从而不已也，是天道也。不闭其久，是天道也。无为而物成，是天道也。已成而明，是天道也。”

穷则变，变则通也。无为而物成，不言而信，不怒而威也。已成而明，为法于天下，可传于后世也。因“譬如天地之无不持载，无不覆帔。譬如四时之错行，如日月之代明。万物并育而不相害，

道并行而不相悖，小德川流，大德敦化，此天地之所以为大也”（《中庸》）。小德者，全体之分；大德者，万殊之本。川流者，如川之流，脉络分明，而往不息也。敦厚者，敦厚其化，根本盛大而出无穷也。小德大德，小川大海，兼容并包，此天道之所以为大也。

二、选贤与能

《礼记·礼运》注：“天下为公，言不以天下之大私其子孙，而与天下之贤圣公共之。如尧授舜，舜授禹，但有贤能可选即授之矣。”是知，此乃以尧舜“禅让政治”为大同社会政治构思之基础。尧舜禅让史料，见之于《墨子》与《孟子》。

《墨子·尚贤上》：

古者，尧举舜于服泽之阳，授之政，天下平。禹举益于阴方之中，授之政，九州成。

《孟子·万章》：

万章曰：“尧以天下与舜，有诸？”孟子曰：“否，天子不能以天下与人。”“然则舜有天下也，孰与之？”曰：“天与之。”“天与之者，谆谆然命之乎？”曰：“否，天不言，以行与事示之而已矣。”曰：“以行与事示之者，如之何？”曰：“天子能荐人于天，不能使天与之天下。……昔者尧荐舜于天而天受之，暴之于民而民受之。故曰：天不言，以行与事示之而已矣。”曰：“敢问荐之于天，而天受之；暴之于民，而民受之，如何？”曰：“使之主祭，而百神享之，是天受之。使之主事，而事治，百姓安之，是民受之也。天与之，人之与之。故曰：天子不能以天下与人。舜相尧二十有八载，非人之所能为也，天也。尧崩，三年之丧毕，舜避尧之子于南河之南，天下诸侯朝觐者，不之尧之子而之舜。讼狱者，不之尧之子而之舜。讴歌者，不讴歌尧之子而讴歌舜。故曰，天也。夫然后之中国，践天子位焉。而

居尧之官，逼尧之子，是篡也，非天与也。《太誓》曰，‘天视自我民视，天听自我民听’，此之谓也。”
 万章问曰：“人有言，‘至于禹而德衰，不传于贤，而传于子。’有诸？”孟子曰：“否，不然也。天与贤则与贤，天与子则与子。昔者舜荐禹于天，十有七年，舜崩，三年之丧毕，禹避舜之子于阳城，天下之民从之，若尧崩之后不从尧之子而从舜也。禹荐益于天，七年，禹崩，三年之丧毕，益避禹之子于箕山之阴。朝觐讼狱者不之益而之启，曰：‘吾君之子也。’讴歌者不讴歌益而讴歌启，曰：‘吾君之子也。’丹朱之不肖，舜之子亦不肖。舜之相尧、禹之相舜也，历年多，施泽于民久。启贤，敬承禹之道。益之相禹也，历年少，施泽于民未久。舜、禹、益相去久远，其子之贤不肖，皆天也，非人所能为也。莫之为而为之者，天也；莫之致而致之者，命也。匹夫而有天下者，德必若舜禹，而又有天子荐之者，故仲尼不有天下。继世而有天下，天之所废，必若桀纣者也，故益、伊尹、周公不有天下。”

这是说，德与能如舜者，应有天下。其有天下之条件是：

（一）天子不能以天下与人，乃“天与之”。所谓“天与之”，即因其本人具有德与能，而且是有具体的“行”与“事”示之者。

（二）所谓“天与之”，不只是因其具有德与能，而且要得到人民的同意。故曰：“天视自我民视，天听自我民听。”又曰：“国人皆曰贤，然后察之；见贤焉，然后用之。……国人皆曰不可，然后察之；见不可焉，然后去之。”然则，如何“察”？即“选举”。如何选举，孟子没有说明。惟因其由国人选举之，当非少数人通过会议数拳头，此应为现代票选制思想最早期之萌芽。

以上为“选贤与能”之积极条件，还有三项消极条件，即：

（1）不以特定职业为限。“虽在农与工肆之人，有能则举之”。

惟“匹夫之有天下者，德必若舜禹”。

(2) 必须得天子之推荐。

(3) 天子之子亦有被选举权。故曰：“天与贤则与贤，天与子则与子。”

这种选举，已具有公平性。

三、讲信修睦

“讲信修睦”，《礼记·礼运》注：“五帝之世，‘当时之人，所讲习者诚信，所修为者和睦。是以亲其亲以及人之亲，子其子以及人之子’。因人与人之相处，能倾以诚信，得其和睦，人无分夷夏，地无分东西，人与人之间，凡等级、界域与暴戾之气皆可泯灭。故：

礼义也者，人之大端也。所以讲信修睦，而固人之肌肤之会，筋骸之束也。所以养生送死，事鬼神之大端也。所以达天道，顺人情之大窦也。故唯圣人为知礼之不可以已也。故坏国、丧家、亡人，必先去以礼。（《礼记·礼运》）。

这是说：肌肤之总会，筋骨之联束，非不固也。然无礼以维饬之，则情慢倾侧之容见矣，故必礼以固之也。窦，孔穴之可出入者，由于礼义则通达，不由礼义则窒塞，故以窦譬之。圣人之能达天道顺人情者，以其知礼之不可以已也。彼败国之君，丧家之主，亡身之夫，皆以先去其礼之故也。在小康社会，因“天下为家”，社会以家庭为基础，家庭则以孝弟伦理为魂，故“各亲其亲，各子其子”。这是把家设计为个人安身立命之处所，父慈子孝，兄友弟恭，家庭成员皆以“光宗耀祖”及“养生丧死无憾”为其人生指标。其实，个人奋斗，又不以家庭小环境为限，他的文化理想，就是要由“各亲其亲，各子其子”而“不独亲其亲，不独子其子”，也就是由“天下为家”而“天下为公”。所谓“天下为公”，其表现在天下，

则为圣人理念之“以天下为一家，以中国为一人”（《礼记·礼运》）。《中庸》云：“舟车所至，人力所通，天之所覆，地之所载，日月所照，霜露所队，凡有血气者，莫不尊亲。故曰配天。”此一凡有血气莫不尊亲之人，即为讲信修睦，具有与人相处之道，简称“人之道”或“人道”。配天，言其德性之所及广大如天也。自孔子始，“人之道”乃特称之曰“仁”。仁即人与人相爱之道。《礼记·礼运》云：“仁者，义之本也，顺之体也，得之者尊。”仁道本出乎人心，此心又称曰仁心，行此人道者曰仁人。若使仁心大明，仁道大行，由一己之仁心发而为天下之至诚。《中庸》说：

唯天下至诚，为能经纶天下之大经，立天下之大本，知天地之化育。

经纶皆治丝之事，经者理其绪而分之，纶者比其类而合之也。经，常也。大经者，五品之人伦。五品即五常，即父母兄弟子，教之义慈友恭孝，此事可常行，乃五常也。大本者，所性之全体也。唯圣人之德极诚无妄，故于人伦各尽其当然之实，而皆可以为天下后世法。所谓经纶之也，其于所性之全体无一毫人欲之伪以杂之。而天下之道千变万化，皆由此出。所谓立之也，其于天地之化育，则亦其极诚无妄者有默契焉，非闻见之知而已。此皆至诚无妄自然之功用，夫岂有所倚着于物而后能哉！物，与心对。物，言其财货之力，炮弹之力。即言经纶天下之大经，立天下之大本，知天地之化育，皆非物，而唯天下之至诚，即以一己之仁心，“凡有血气，莫不尊亲”，进而不独亲其亲，不独子其子为始也。

因“凡有血气，莫不尊亲”，然后才能人不独亲其亲，不独子其子，进而不独亲其族，不独亲其国；人不分你我，不分种族，不分地域而皆相亲，则“以天下为一家，以中国为一人”，是为大同社会。

墨子亦有此理想，他所提出的主旨，就是人与人要“兼相爱，

交相利”。他认为人类社会之所以有争斗，天下之所以大乱，比如“今若国之与国之相攻，家之与家之相篡，人之与人之相贼；君臣不惠忠，父子不慈孝，兄弟不和谐，此则天下之害也”。其原因之所在，就是不相爱。并谓相爱，并非独爱。故如只知爱己之身、家与国，而不知爱人之身、家与国，亦为天下祸乱之源。墨子认为，必须以“兼相爱，交相利”之法来代替不相爱或独爱的情况，才能做到“视人之国，若视其国；视人之家，若视其家；视人之身，若视其身。是故诸侯相爱，则不野战；家主相爱，则不相篡；人与人相爱，则不相贼。君臣相爱则惠忠，父子相爱则慈孝，兄弟相爱则和谐”。天下之人相爱，则世界大同矣。

四、天下太平

大同社会的理想，是人人各适其适，各得其养，各得其乐，天下太平。《礼记·礼运》篇说：

老有所终，壮有所用，幼有所长，矜寡孤独废疾者皆有所养。男有分，女有归。

这就是说，在大同社会里，儿童不会失去教养，壮年都能得到职业，男女有配偶，老年都有归宿，家庭的生活安定，如有鳏寡孤独、疾病残废，也都受到社会的保护和扶助，养育的问题全部解决。

货恶其弃于地也，不必藏于己；力恶其不出于身也，不必为己。

这就是说，大同社会的生产是努力开发资源，而以养民为目的，不以赚钱为目的。货财，民生所资以为用者，若弃捐于地而不以时收贮，则废弃而无用，所以恶其弃于地也，今但能得收贮以资世用者足矣，不必其善利而私藏于己也。大同社会的劳力，是社会服务而不是工资劳动。世间之事，未有不劳力而成者，但人情多诈，共

事则欲逸己利己而劳人，非有工资报酬则不肯尽力，此所以恶其不出于身也。今之劳动乃为社会服务而非为工资，但得各竭其力，以共成天下之事足矣，不必其用力而独营己事也。

是故谋闭而不兴，盗窃乱贼而不作，故外户而不闭。

这是说，在大同社会，人人皆具高尚的德性与情操，是以奸邪之谋闭塞而不兴，盗窃乱贼之事，绝灭而不起，暮夜无虞，外户可以不闭，即享有所无所恐惧之自由。

这就是“天下为公”的大同社会。

五、从小康到大同之路

或有人问：小康社会是否可以发展到大同社会？关于这个问题，圣人的构思，那是逻辑的必然。《礼记·礼运》云：

夫礼必本于大一，分而为天地，转而为阴阳，变而为四时，列而为鬼神。其降曰命，其官于天也。

（一）其降曰命

所谓“大一”，据《周礼》注：“极大曰太，未分曰一；太极，函三为一之理也。”此“函三为一”之理，即谓太极为一，一分为二，二即阴阳。亦即太极“分而为天地，转而为阴阳，变而为四时，列而为鬼神”，亦即由二而四、四而八、而十六、而三十二、而六十四，六十四卦即象征万物。“大道之行”，是由太极之一，分而为天地，而为万物。天地秉乎大公而生养万物万民，“其降曰命”，其所赋予人者，即为“性”。《中庸》说：“天命之谓性，率性之谓道。”命，犹令也。性，即理也。天地以阴阳五行化生万物，气以成形，理亦赋焉。率，循也。道，犹路也。人物各循其性之自然，则其日常事物之间莫不各有当行之路，是则所谓道也。而此“道”，即“人道”，即人与人交往或待人接物之道。这也就是说，由“天”之“命”，乃有人之性，率性而行，是为“人道”。

“天道”与“人道”有何不同？“天道”秉乎大公而生养万物，但人之“性道虽同而气禀或异”。因人类社会亦由太极一分为二而来，“乾道成男，坤道成女”，有男女而后有父子、兄弟，而后有君臣。人生来就要与人相互面对，即与人相处。凡人，皆有一个自我，即有一个食色之性。因此食色之性，它决定了人必须与人联系，但这个性也决定了人必须与人对立，这就是既联系，又对立，这就是矛盾。因矛盾对立，故吉凶生焉。“天有阴阳，人有正邪”。与他人和平相处是正，是善；与他人对立是凶，是邪。这就对人与人相处的行为作了价值判断。而这个价值判断则来自“函三为一之理”。因宇宙万物来之于天，天之道即“三无私”，即大公。因万物所以皆能获得生养，就由于“天无私覆，地无私载，日月无私照”，假定天地有私，那就没有宇宙万物皆能获得其所养了。因此，人之性既来源于天，则此“无私”之“天道”亦必赋之于人，人之性，即为天所赋予。故曰：“人之初，性本善。”这是儒家理论。但是，历史事实说明，如桀纣，如妲己，固非善也。人与天毕竟不同，人性中有善有正，亦有恶有邪，故朱熹谓人之“性道虽同而气禀或异”。因人之有私有邪，故圣人制礼作乐，欲以礼乐教导于人，使人去私而从公，舍恶而从善，亦即使“人道与天道一致”，“人道”何以与“天道”一致？《礼记·礼运》篇的解释是：“其官于天。”

（二）其官于天

首先，它认为“人乃五行之秀气”。

故人者，其天地之德，阴阳之交，鬼神之会，五行之秀气也。

这是说：人是五行之秀气。五行者一阴阳也。此一阴阳表现为气与质，如春、夏、秋、冬四时，气行于天，四时各主其事。月之盈亏，由于日之远近，“日往则月来，月往则日来，日月相推而明

生焉”。四序顺和，日行循轨。而且，“五行之运于四时”，“还相为本”，本者，始也。即言，五行之运于四时，迭相终而还相始，终则有始，如环无端也。这个环以图式表出来，就是八卦图。五行是春夏秋冬运行，八卦图则表现为自然与人气之运行相同。而《礼运》篇所举人气运行于环者，如：天地之德，鬼神之会，吕律相生，六和为用，六章为质，等等。盖此两两为对之各对立体，皆“合二而一”也。这也就是说，人气运行如环，皆“合二而一”，在理论上言，此即“人道”与“天道”一致。

但，人与天有别：

故人者，天地之心也，五行之端也，食味、别声、被色而
生者也。（《礼记·礼运》）

《礼运》注：天地之心以理言，五行之端以气言。食五味，别五声，被五色，其间皆有五行之配（即“合二而一”），而性情之所不能无者。有人问：“天地之心”为何？朱熹说：“（天地之心）谓如天道福善祸淫，乃人所欲也，善者人皆欲福之，淫者人皆欲祸之。”又曰：教化皆是人做，此所谓“人者天地之心也”，意指人之性与天同，但人之欲有善有淫，有福有祸，“情之善者属阳，恶者属阴，求其端于阴阳，则善恶可得而见”，亦犹邵雍谓“天有阴阳，人有正邪”也。而人心以天地为本：

故圣人作，则必以天地为本，以阴阳为端，以四时为柄，
以日星为纪，月以为量，鬼神以为徒，五行以为质，礼义以为
器，人情以为田，四灵以为畜。（《礼记·礼运》）

“人情以为田”注：“治人情如田，不使邪僻害正性，如不使稊稗害嘉谷，则人皆有宿道向方之所，如室之有奥也。”“四灵以为畜”注：“六畜，人家所豢养，四灵（麟、凤、龟、龙）本非以可豢养致者，今皆为圣世而出，如驯畜然，皆圣人道化所感耳。”这就是说：人有正邪、善恶，圣人制礼义，施教化以去邪而返乎正，去恶而返

乎善，则“礼义以为器”，器必成而后适于用。今用礼义如成器，则事之所行，岂有不成者乎？“万事万物之理，不出乎天地之间，圣人作为典则（制礼作乐），而以天地为本，则事物之理，皆可举行”（《礼记·礼运》注），亦“如驯畜然，皆圣人道化所感耳”。

故先王秉蓍龟，列祭祀，瘞缙，宣祝嘏辞说，设制度。故国有礼，官有御，事有职，礼有序。

瘞，埋也。缙，币帛也。《祭法》云：“瘞埋于泰折，祭地也。”缙之言赠，埋币告神者，亦以赠神也。宣，扬也。先王重祭事，故定期日于蓍龟，而陈列祭祀之礼。制度一定，国家有典礼可守，官有所治，事有其职，礼得其序也。

故先王患礼之不达于下也，故祭帝于郊，所以定天位也。祀社于国，所以列地利也。祖庙，所以本仁也。山川，所以俟鬼神也。五祀，所以本事也。故宗、祝在庙，三公在朝，三老在学，王前巫而后史，卜筮瞽侑皆在左右。王中心无为也，以守至正。（《礼记·礼运》）

天子致尊天之礼，则天下知尊君之礼，故曰定天位。食货所资，皆出于地，天子亲祀后土，正为表列地利，使天下知报本之礼也。仁之实，事亲是也，人君以子礼事尸，所以达仁义之教于下也。俎礼鬼神而祭山川，本诸事为而祭五祀，皆是使礼教之四达。庙有宗祝，朝有三公，学有三老五吏，无非明礼教以淑天下，巫主吊临之礼而居前，史书言动之实而居后，瞽为乐师，侑为四辅，或辨声乐，或赞威仪，而王居其中，此心何所为哉，不过守君道之至正而已。此又是人君以礼自防，示教于天下也。

故礼行于郊，而百神受职焉。礼行于社，而百货可极焉。

礼行于祖庙，而孝慈服焉。礼行于五祀，而正法则焉。故自郊，社，祖庙，山川，五祀，义之修而礼之藏也。（《礼记·礼运》）

此承上文祭帝于郊等礼而言。百神受职，谓风雨节，寒暑时，

而无咎征也。百货可极，谓地不爱宝，物无遗利也。孝慈服，谓天下皆知服行孝慈之道也。正法则，谓贵贱之礼，各有制度，无敢僭逾也。圣王精禋感格，其效如此。由此观之，则郊社祖庙山川五祀，皆义之修饰而礼之府藏也。

故《礼运》篇总结说：

是故夫礼本于大一，分而为天地，转而为阴阳，变而为四时，列而为鬼神。其降曰命，其官于天也。

《礼记·礼运》注：“圣人制礼，皆本于此以降下其命令者，是皆主于法天也。官者，主之义。”这是说：“天道”以太公而生养万物，圣人以“天道”为本，制礼作乐。“乐者，天地之和也。礼者，天地之序也。和，故百物皆化；序，故群物皆别。乐由天作，礼以地制，过制则乱，过作则暴。明于天地，然后能兴礼乐也。”（《礼记·乐记》）圣人以礼乐教化万民，“天命之谓性，率性之谓道”，万民“各循其性之自然，则其日用事物之间莫不各有当行之路”。故曰“其降曰命”。而万民“知己之有性而出于天，知事有道而知其由于性，知圣人之有教而乃其固吾之所固有而裁之也”，则人皆发挥其主观能动性，去私存公，去诈存诚。礼乐兴，则“国有理，官有御，事有职，礼有序”，由国而推之于天下，“以天下为一家，以中国为一人”（《礼记·礼运》），此则“天人合一”，“天道与人道一致”，则达“天下为公”，“世界大同”之境矣。此合天下人之夫妇、父子、兄弟、君臣以为一，即“合二而一”也，即“其降曰命，其官于天”也。太极“降于命”，析之斯为万；万民“官于天”，法于天，合万斯为一。此“一——万——一”，“公——私——公”是理性自己由自己对立以实现自己，而且投入对方以回复到自己的运动。邵伯温说：

天地万物，莫不以一为本，原于一而衍之为万，穷天一之数而复归于一，一者何也？天地之心也，造化之原也。（《宋元

第七章 历史哲学

第一节 周易历史哲学

《周易》把社会分为三阶段：氏族社会、小康社会、大同社会，这是三个人类活动的横切面。不过，就每一横切面而言，那是社会；就三个横切面的纵向言，那就是历史了。社会与历史之难以切割，于此可见。而历史，是人类活动之长河，大而言之，有三段的区分，可是，这大的区分，可以知其概，但不能知其详，此故哲学家、历史学家为察其细微，则又细分之，所以细分，则在求对历史之更能察其真相也。

《周易》八卦，是将宇宙万物简略的区分，而详述社会历史之细分者，如邵雍提出之伏羲六十四卦方位图理论，它即进而说明《易经》的历史哲学是“天道史观”^①，亦“天人合一史观”，其要点如下：

一、六十四卦方位图

邵雍认为，将《八卦方位图》推衍，即成伏羲《六十四卦方位图》，所谓“八卦相错者明交相错而成六十四卦也”。《观物外篇》说：

复至乾，凡百有十二阳。姤至坤，凡百有十二阴。姤至坤，凡八十阳。复至乾，凡八十阴。乾三十六，坤十二，离兑巽二十八，坎艮震二十。夫易根于乾坤而生于姤复。盖刚交柔而为

复，柔交刚而为姤，自兹而无穷矣。阳在阴中，阳逆行。阳在阳中，阴逆行。阳在阳中，阴在阴中则皆顺行。此真至之理，按图可见之矣。

这段话，是《六十四卦方位图》的描述，其图式如下：



上图式见于《周易正义》大圆图。依邵雍义，圈内补以八卦方位顺序。此图式中诸卦的排列亦是“乾坤定上下之位，离坎列左右之门”。左半圈从复到乾共三十二卦，阳爻共一百一十二，阴爻共八十。右半圈从姤到坤，共三十二卦，阴爻共一百一十二，阳爻共八十。左半圈阳爻占优势，故称阳；右半圈阴爻占优势，故称阴。按李之才六十四卦相生说，乾坤为诸爻之祖，乾坤相交，生复姤二卦。即乾一爻而为姤，坤一爻而为复，此即邵雍所说“刚交柔而为复，柔交刚而为姤”。其他卦皆生于复姤二卦，故又称为姤小父母说。六十四卦分居于八卦，其中：（1）从乾䷀到泰䷊，共八卦，其下卦皆为☰，分属于乾一。（2）从履䷉到临䷒，共八卦，其下卦皆为☰，分属于兑二。（3）从同人䷌到明夷䷣，共八卦，其下卦皆为☲，分属于离三。（4）从无妄䷘到复䷗，共八卦，其下卦皆为☳，分属于震四。（5）从姤䷫到升䷭，共八卦，下卦皆为☴，分属于巽五。（6）从讼䷅到师䷆，共八卦，下卦皆为☵，分属于坎六。（7）从遁

䷋到谦䷎，共八卦，下卦皆为䷁，分属于艮七。(8) 从否䷋到坤䷁，共八卦，下卦皆为䷁，分属于坤八。^②

全图显示的意义即在阴阳消长，亦即质量互变。左半圈之质量互变始于坤复之间，称为月窟；右半圈之质量互变始于乾巽之间，称为天根。此即邵雍所谓“天根月窟说”。其《观物吟》说：

耳目聪明男子身，洪钧赋与不为贫。因探月窟方知物，未蹶天根岂识人。乾遇巽时观月窟，地逢雷处看天根。天根月窟闲来往，三十六宫都是春。(《击壤集》卷十六)

此是说，大圆圈有两点，坤复之间为月窟，“地逢雷处观天根”，坤为地；复卦属于震四，震为雷。朱熹有诗云：“忽然半夜一声雷，万户千门次地开。若识无心含有象，许君亲见伏羲来。”(《文集·答袁机仲论启蒙》)“无心含有象”，即当坤复之际，“地逢雷处看天根”，亦见阳气之至也。复卦之前为坤，坤为纯阴卦，六阴比率为一，故为质。坤观天根，开始质变为量，是为质变。复卦为一阳生，乃是量变之始，从复而后，由震四、离三、兑二到乾一，其阴阳爻比率为20：28、28：20、28：20、36：12，阳爻(20、28、28、36)由少变多，逐步上升，而阴爻(28、20、20、12)则由多变少，逐步下降。此即量之渐变。量变至夬，为量之临界点，物极必反，量变转为质变，是为乾。乾为纯阳爻，六阳比率为一，故为质。乾巽之际为天根，“乾遇巽时观月窟”，月为阴。当乾巽之间，亦即“天根”之点开始阴之量变。

三 大圆圈以月窟与天根之两点连接一线，则分为阴阳之两个半圆圈。此一分为二，阴阳之对立也。但阴阳虽相互对立，其所消失之爻，却彼此吸收。《观物外篇》说：

在巽下 无极之前，阴含阳也。有象之后，阳分阴也。阴为阳之母，阳为阴之父。故母孕长男而为复，父生长女而为姤，是以阳起

于复，而阴起于姤也。

朱伯崑：“无极”指坤复二卦之间，居于阴尽和阳生之际，既非阴，又非阳，即阴阳之交接点，故称为无极。此本于月体纳甲说的晦朔之间，坤震之际，为无光之时。“无极之前”，指从坤反姤，图的右半圈。“有象之后”，指从复至乾，图的左半圈。“分”，谓“分出”；“含”，谓“吸收”。邵雍说：“乾以分之，坤以合之，震以长之，巽以消之。长则分，分则消，消则翕也。”（《观物外篇》）这是说，乾卦分出的，坤卦则吸收，震一阳生表示阳长，巽一阴生表示阳消。左半圈为阳，从复至乾，阳气增长，即乾逐渐分出而为阴的过程。如复卦䷗为一阳生，即乾分出五阳而为阴；临卦二阳长，即乾分出四阳而为阴，此表示万象成长。“有象之后，阳分阴也。”右半圈为阴，左方分出的阳为右方所吸收，如夬卦分出的—阳，为坤卦所吸收，则为剥䷖，泰卦分出的三阳为坤卦吸收，则为否䷋，此即“无极之前，阴含阳也”。“阴含阳”，所以说“阴为阳之母”；“阳分阴”，所以说“阳为阴之父”。据此，坤为母，一交于乾为复，复为长男，一阴生，此即“母孕长男而为复”。乾为父，一交于坤而成姤，姤为长女，一阴生，此即“父生长女而为姤”。坤为母，复为子，所以坤左为复。乾为父，姤为女，所以乾右为姤。阳从复卦开始，阴从姤卦开始，此即“阳起于复，而阴起于姤也”。左半圈阳爻一百一十二，阴爻八十，阳多于阴三十二；右半圈阴爻一百一十二，阳爻八十，阴多于阳三十二。刚好左半圈所消之阴为右半圈所吸收，而右半边所消之阳又为左半圈所吸收。此阴阳既彼此排斥又彼此吸收。^③

综观以上的说明，可知《六十四卦方位图》的主要意义是说明一年四季春夏秋冬的变化，阴阳消长的质量互变。但它所显示的逻辑上的意义，却进而说明万物兴衰、社会治乱和世界终始，这就进入了历史哲学的范畴。

二、宇宙万物变动的思想形式

邵雍的《六十四卦图》由《八卦次序图》推衍而来，此图不仅用来解释六十四卦的形成，而且用来说明世界形成的过程，故又具有世界观或宇宙论的意义。据邵雍《观物篇》和蔡元定所述《经世衍易图》的图式，天地万物都是按八卦生成的次序演变出来的。《观物外篇》说：

阴阳分而生两仪，两仪交而生四象，四象交而成八卦，八卦交而生万物，故二仪生天地之类，四象定天地之体。四象生日月之类，八卦定日月之体。八卦生万物之类，重卦定万物之体。类者生之序也，体者象之交也。推类者必本乎生，观体者必由乎象。生则未来而逆推，象则既成而顺观。是故日月一类也，同出而异处也，异处而同象也。推此以往，物焉逃哉！

“阴阳分而生两仪”，据下文“二仪生天地”句，指“太极分而生两仪”。此是说，八卦形成的过程，也是天地万物形成的过程。“二仪生天地之类”，即《观物内篇》所说“天生于动者也，地生于静者也”。《观物内篇》又说：“动之始则阳生焉，动之极则阴生焉，一阴一阳交，而天之用尽之矣。静之始则柔生焉，静之极则刚生焉，一刚一柔交，而地之用尽之矣。”此即“四象定天地之体”。即以阴阳为天之体，以刚柔为地之体。

《观物内篇》又说：

太阳为日，太阴为月，少阳为星，少阴为辰，日月星辰交而天之体尽之矣。太柔为水，太刚为火，少柔为土，少刚为石，水火土石交而地之体尽之矣。

此系以天之阴阳生日月星辰，地之刚柔生水火土石。日月星辰

配太阳（乾）、太阴（兑）、少阳（离）、少阴（震）；水火土石配太柔（坤）、太刚（艮）、少柔（坎）、少刚（巽）。此即“四象生日月之类，八卦定日月之体”。

《观物内篇》又说：

日为暑，月为寒，星为昼，辰为夜，寒暑昼夜交而天之变尽之矣。水为雨，火为风，土为露，石为雷，雨风露雷交而地之化尽之矣。暑变物之性，寒变物之情，昼变物之形，夜变物之体，性情形体交而动植之感尽之矣。雨化物之走，风化物之飞，露化物之草，雷化物之木，走飞草木交而动植之应尽之矣。

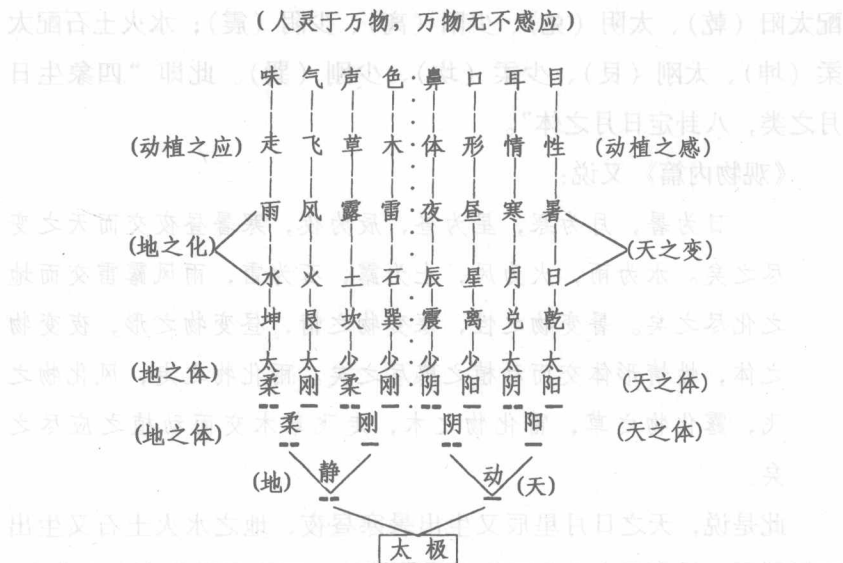
此是说，天之日月星辰又生出暑寒昼夜，地之水火土石又生出雨风露雷。暑寒昼夜变化万物之形性情体，雨风露雷化育走飞草木，从而生出动植物。

夫人也者，暑寒昼夜无不变，雨风露雷无不化，性情形体无不感，走飞草木无不应。所以目善万物之色，耳善万物之声，鼻善万物之气，口善万物之味，灵于万物不亦宜乎？（《观物内篇》）

人之所以能灵于万物，谓目能收万物之色，耳能收万物之声，鼻能收万物之气，口能收万物之味。声色气味者万物之体也，耳目鼻口者万物之用也。体无定用，惟变是用。用无定体，惟化是体，体用交而人物之道于是备矣。（《皇极经世书》卷十一）

这是说，以地四卦之质成乎体，交天四卦之气全乎用，物道人道备于变化中矣。

综上所述，宇宙万物体系之形成及变化可列如下图：



邵雍认为，万物形成许多类，四象八卦生万物之类，其类别的不同，由于天地万物的顺序，即由一分为二，二而四，由四而八而不同。各类事物有其自有的特性，如太阳之象为日，太阴之象为月等等。各类事物虽不尽同，但“类者生之序也，体者象之交也”。即是说，类的产生有其秩序，类与类之间存在着涵蕴关系。他说：“万物各有太极两仪四象八卦之次，亦有古今之象。”（《观物外篇》）表示万物普遍存在着两两对立面，但是，“体者象之交也”，体是由“象之交”而形成，亦即因“交”合二而一。即是说，象与象之间是既对立，但又相互渗透，相互依存。《观物外篇》说：

阳不得自立，必得阴而后立，故阳以阴为基。阴不能自见，必待阳而后见，故阴以阳为唱。阳知其始而亨其成，阴效其法而终其劳。

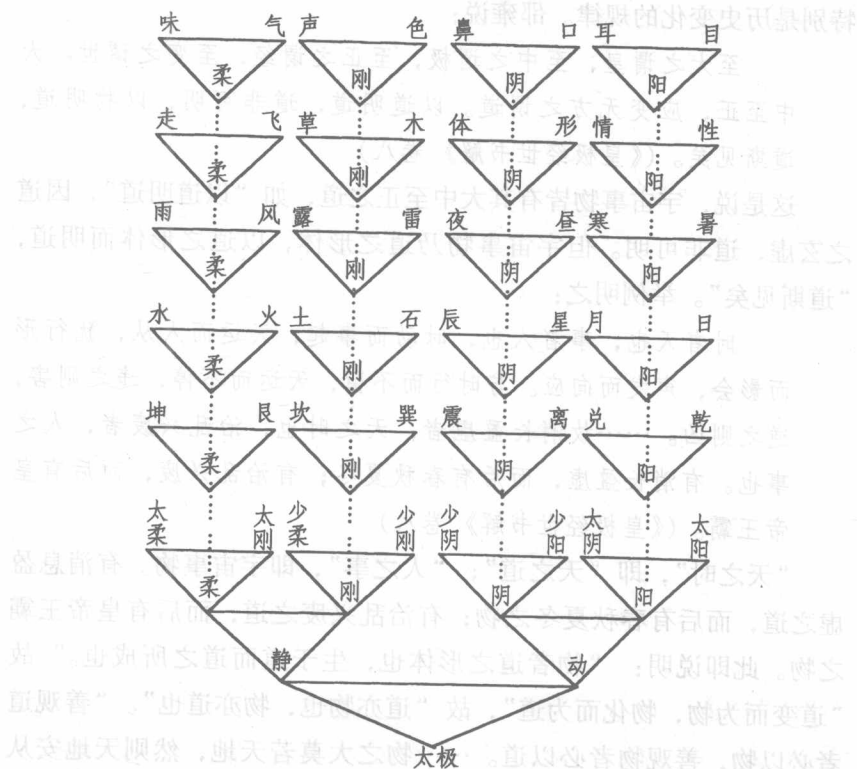
阴阳是相互依存的。他举例说：

阳生阴，故水先成。阴生阳，故火后成。阴阳相生也，体性相须也。是以阳去则阴竭，阴尽则阳灭。

“阳中之阴，月也，以其阳之类，故能见乎昼。阴中之阳，星也，所以见于夜。”（《观物外篇》）

此是说，月为阴，有时见于昼，有阳的一面；星为阳，却见于夜，又有阴的一面。其所以如此，因为月虽为阴，但其光亮出于阳；星虽为阳，但其背于阳则显出阴。以上是说，卦象和万物既对立，又联系，此所以“阳以阴为基”，“阴以阳为唱”^④，亦即阴阳“合二而一”。因此上列宇宙万物体系之形成及变化图可详列一系列三角形，其中每一三角形即为一“对立的统一”体，亦为“合二而一”之“道”，此即宇宙万物形成及演变的思想形式，人类社会历史面貌之真相即如斯矣。其形式图如下：

宇宙万物形成及变动的思想形式图



总之，由上表显示，言“生则未来而逆推，象则既成而顺观”。由“太极”一分为二是“生”，再因万象之“既成而顺观”，合二而一，则“一分为二”再“合二而一”；言“同出而异处也，异处而同象也”，表之逆观为“异”，表之顺观为同，故“同——异——同”，即“一——多——”。因圆：三点，举一明三，即是两端用中，一以贯之，贯而成环，成“真的无限”。故“推此以往，物焉逃哉！”

三、世界历史年谱

《六十四卦方位图》的哲学意义，即在说明宇宙万事万物变化，特别是历史变化的规律。邵雍说：

至大之谓皇，至中之谓极，至正之谓经，至变之谓世。大中至正，应变无方之谓道。以道明道，道非可明，以物明道，道斯见矣。（《皇极经世书解》卷八）

这是说，宇宙事物皆有其大中至正之道，如“以道明道”，因道之玄虚，道非可明。但宇宙事物乃道之形体，以道之形体而明道，“道斯见矣”。举例明之：

时者天也，事者人也，时动而事起，天运而人从，犹行形而影会，声发而向应。与时行而不留，天运而不停，违之则害，逆之则凶。……故消长盈虚者，天之时也，治乱兴废者，人之事也。有消长盈虚，而后有春秋夏冬；有治乱兴废，而后有皇帝王霸。（《皇极经世书解》卷八）

“天之时”，即“天之道”；“人之事”，即宇宙事物。有消息盈虚之道，而后有春秋夏冬之物；有治乱兴废之道，而后有皇帝王霸之物。此即说明：“物者道之形体也，生于道而道之所成也。”故“道变而为物，物化而为道”，故“道亦物也，物亦道也”。“善观道者必以物，善观物者必以道。……物之大莫若天地，然则天地安从

生？道生天地，而太极者道之全体也。太极生两仪，两仪生四象，四象生而后天地之道备焉。……道一生，一为太极；一生二，二为两仪；二生四，四为四象；四生八，八为八卦；八生六十四，六十四具，而后天地万物之道备矣。天地万物莫不以一为本，原于一而衍之为万，穷天下之数而复归于一。一者何也？天地之心也，造化之源也。”（《皇极经世书解》卷八）这是说，太极一分为二，二分为四这是道，是逻辑；备天地兼万物而合德于太极（逻辑）者是人。人的活动横切面是社会，纵切面是历史，“道亦物也，物亦道也”，故社会历史发展的过程即逻辑发展过程。邵雍说：

天道有消长，地道有险夷，人道有兴废，物道有盛衰。
（《击壤集》）

复次剥，明治生于乱乎？姤次夬，明乱生于治乎？时哉！时哉！未有剥而不复，未有夬而不姤者，防乎其防。（《观物外篇》）

这也就是说，“天道与人道一致”。而邵雍即根据此一原则以说明社会治乱及世界的终始，而最具客观视野的创见，即根据它制定了一个世界历史年表，说明宇宙世界历史演变的历程，此表称为《皇极经世图》。他在《观物内篇》说：

日经天之元，月经天之会，星经天之运，辰经天之世。以日经日，则元之元可知之矣。以日经月，则元之会可知矣。以日经星，则元之运可知矣。以日经辰，则元之世可知矣。以月经日，则会之元可知矣。以月经月，则会之会可知矣。以月经星，则会之运可知矣。以月经辰，则会之世可知矣。以星经日，则运之元可知矣。以星经月，则运之会可知矣。以星经星，则运之运可知矣。以星经辰，则运之世可知矣。以辰经日，则世之元可知矣。以辰经月，则世之会可知矣。以辰经星，则世之

运可知矣。以辰经辰，则世之世可知矣。对太而，从天半数？主
 式二“经”，谓配，治理之意。此是以天象日月星辰相配计算时间的单位：元、会、运、世。太阳一年绕天一周，故以日配元；日月交会，一年十二次，故以月配会。经星一年运行三百六十度，故以星配运；一日十二时辰，故以辰配世。邵雍认为，日、月、星、辰互相治理，元、会、运、世也互相统率。以日经日，等于一元之元；以日经月，等于一元之会；以日经星，等于一元之运；以日经辰，等于一元之世；以月经日，等于一会之元；以月经月，等于一会之会。其余例同。意思是，计算时间的算法有元、会、世、运。以元为单位计算，一元之中有元、会、世、运；以会为单位，一会之中亦有元、会、世、运；以运为单位，一运之中有元、会、世、运；以世为单位，一世之中有元、会、世、运。^⑤这样计算，它的变化，就有五个阶段，如下表：

第一阶段	第二阶段	第三阶段	第四阶段	第五阶段
日配天之元	日配日一元之元	月配日一会之元	星配日一运之元	辰配日一世之元
月配天之会	日配月一元之会	月配月一会之会	星配月一运之会	辰配月一世之会
星配天之运	日配星一元之运	月配星一会之运	星配星一运之运	辰配星一世之运
辰配天之世	日配辰一元之世	月配辰一会之世	星配辰一运之世	辰配辰一世之世

其元、会、世、运如何计算呢？接着说：

元之元一，元之会十二，元之运三百六十，元之世四千三百二十。会之元十二，会之会一百四十四，会之运四千三百二十，会之世五万一千八百四十。运之元三百六十，运之会四千三百二十，运之运一十二万九千六百，运之世一百五十五万五千二百。世之元四千三百二十，世之会五万一千八百四十，世之运一百五十五万五千二百，世之世一千八百六十六万二千四百。

这是说，以元为一，其会为十二，其运为三百六十，其世为四

千三百二十。折合年数，一世为三十年，一运则为十二世，一会则为三十运，一元则为十二会。按此计算一元的时间为十二万九千六百年。以会为单位计算，会之元为十二，会之会即十二乘十二为一百四十四（ $12 \times 12 = 144$ ），会之运即十二乘三百六十为四千三百二十（ $12 \times 360 = 4320$ ），会之世即十二乘四千三百二十为五万一千八百四十（ $12 \times 4320 = 51840$ ）。按年数计算，此一会所经历的时间为一百五十五万五千二百年。按此推论，到世之世，其年数为五亿五千九百八十七万二千年。邵伯温解释说：“一元象一年，十二会象十二月，三百六十运象三百六十日，四千三百二十世象四千三百二十时也。”又说：“经世一元十二会，三百六十运，四千三百二十世。一世三十年，是为十二万九千六百年，是为皇极经世一元之数。”但此一元之数只是宇宙时间中很短促的阶段。在宇宙大化之中，还有其他更长更长的阶段。如会之元，运之元，世之元等。邵伯温解释说：一元在大化之间犹一年也。自元之元更相变而至辰之元，自元至辰更相变而至辰之辰而后数穷矣。穷则变，变则生，生而不穷也。《皇极经世》但著一元之数，使人伸而引之，可至于终而复始也。其法皆以十二、三十相乘。十二、三十，日月之数也。其消息盈虚之说，不著于书，使人得而求之，益藏诸用也。此《易》所谓天地之数也。一元之元即元一之数，到辰之元，辰为时，辰之元即时之元。上引《观物内篇》，邵雍只讲到世之世。邵伯温认为，此为天之数。以后，配以地数，又按岁、月、日、时（辰）的顺序进行，即岁之元，岁之会，岁之运，岁之世；月之元，月之会，月之运，月之世；直到辰之元即时之元。辰之元以后为辰之会，辰之运，辰之世；再配以岁月日时，则为辰之岁，辰之日，辰之时，即辰之辰。到此为止，此一大周期方结束，此即“而后数穷矣”。但穷则变，变则生，又从元之元开始，所谓“终而复始”，进入另一大的周期。此即所谓“天地之数”，或“天地终始之数”。此所说之“天地”等于

宇宙，如果元之元当一元之数，其一大周期的年数是难以计算的。以上可以说是邵雍为宇宙历史而制定的年谱。

邵雍的宇宙周期是从六十四卦圆图推衍出来的。六十四卦分为八宫，即从乾一到坤八，每宫八个卦。八宫分别配以元、会、运、世、岁、月、日、时，乾一为元，兑二为会，离三为运，震四为世，巽五为岁，坎六为月，艮七为日，坤八为时。每一宫中的八个卦再分别配以元、会、运、世、岁、月、日、时，如乾一中的八个卦，乾为元之元，夬为元之会，大有为元之运，大壮为元之世，小畜为元之岁，需为元之月，大畜为元之日，泰为元之时。兑二中的八个卦，履为会之元，兑为会之会，睽为会之运，归妹为会之世，中孚为会之岁，节为会之月，损为会之日，临为会之时。到坤宫八，否为辰之元，坤为辰之时。余卦皆准此。总之，每宫中的八个卦，居奇数位的则乘以十二，居偶数位的则乘以三十。《观物外篇》说：“一生二为夬，当十二之数也。二生四为大壮，当四千三百二十之数也。四生八为泰，当五亿五千九百八十七万二千之数也。”又说：“乾为一。乾之五爻分而为大有，以当三百六十之数也。乾之四爻分而为小畜，以当十二万九千六百之数也。”此即邵伯温所说：“其法皆以十二，三十相乘。”如兑宫的首卦为履，为会之元，其数为十二，乘以十二则为次卦兑一百四十四，兑卦数乘以三十则得睽卦四千三百二十。按上述的法则配合计算，六十四卦从乾卦开始，为元之元；到坤为止，则为辰之辰。按年计算，此周期即为天数和地数的总合，为十二亿一千六百一十九万二千三百二十年（1216192320）。此亦邵雍设想的天地终始之数。此是以姤卦即地之始当一计算。

邵伯温依邵雍义，作《一元消长之数图》，说明一元的时间中世界演变的过程。此一元的时间，在宇宙的长河中，当乾一元之元之数，即一十二万九千六百年。一元的时间共十二会，到第三会月寅，

泰卦用事，三阳生，形成了人类和万物，唐尧即始于此时，迄第七会月午，姤卦用事，一阴生，人类社会开始衰微，如同夏至阴气方萌。此时期从夏王朝开始，经殷、周、秦、两汉、三国、两晋、南北朝、隋、唐、五代到北宋，按邵雍的算法，北宋神宗熙宁元年即公元1068年。据说，原图依十二辟卦为十二会，每会中的时间都有细密的划分，特别是第六会开始，将中国古代历史的年表皆编入其中，但今已难获原件。兹附列邵伯温《一元消长之数图》^⑥以供参考。

邵伯温一元消长之数图

元	会	运	世			
日甲	月子一	星 三十	辰 三百六十	年 一万八千八百	复	䷗
	月丑二	星 六十	辰 七百二十	年 二万一千六百	临	䷒
	月寅三	星 九十	辰 一千八十	年 三万二千四百	泰	䷊
	月卯四	星 一百二十	辰 一千四百四十	年 四万三千二百	大壮	䷡
	月辰五	星 一百五十	辰 一千八百	年 五万四千	夬	䷪
	月巳六	星 一百八十	辰 二千一百六十	年 六万四千八百	乾	䷀
	月午七	星 二百一十	辰 二千三百二十	年 七万五千六百	姤	䷫
	月未八	星 二百四十	辰 二千八百八十	年 八万六千四百	遁	䷠
	月申九	星 二百七十	辰 三千二百四十	年 九万七千二百	否	䷋
	月酉十	星 三百	辰 三千六百	年 一千万八千	观	䷓
	月戌十一	星 三百三十	辰 三千九百六十	年 十一万八千八百	剥	䷖
	月亥十二	星 三百六十	辰 四千三百二十	年 十二万九千六百	坤	䷁

开物 星之己七十六

唐尧始星之癸一百八十辰二千一百五十七

夏殷周秦两汉两晋十六国南北朝隋唐五代宋

闭物 星之戊三百一十五

四、中国历史的演变

邵雍历史时程推算的一会为一小元，十二会为一元，一元为天地运行的期限。天地的运行，由阴阳之气的盛衰而成；阴阳两气的盛衰由卦去代表。由戌会到亥会，即最后一会，纯阴内积，微阳外消。亥会所含的五卦为晋豫观比剥，为物皆藏息的气象，天地将毁坏，然后再转入子会。“天开于子，虽未大显，已成胚胎，如坤母之孕震男，是时水火土石亦顺成而森具，冲漠无朕中矣。由是一气转运，轻清上浮而重浊下坠，则凝聚为地。地辟于丑，乃当丑会，积块始成土石，其气之湿润燥烈，分为水火，四者成象，地在中，承天时行，安静不动。卦直为噬嗑，为随，为无妄，为明夷，为贲。明夷交数之终，贲则用数之始也。天地既立，人物乃生。出丑入寅，开物之会，无者趋有，暗者趋明。象犹夜而旦，冬而春也。……人生于寅，贵而统物，于时出震向明，主器御极，三才肇而万物滋，其此会乎。是为昼之初，时之首，皇古之始也。然则天地人三皇之世，倘即子丑寅三阳之时也。时则木德当王，火燧用著，离卦统会，人治开明。观于网罟耒耜，食货交易，八卦作，书契兴，历律并起，甲寅道斯皇矣。……故卦直为临，为损，为节，又为中孚、归妹，与时协应。是以羲皇以后，维蜚之纪转，而因提嫁娶，合而伉皮为仪礼乐典，而缁丝为瑟，夫岂无因。逮于辰会，睽异而同兑，泽以丽履辨而分定，泰交而志适大畜，富有而日新。道化益隆，教德斯普。……卦直皆主内乾刚，外而坎云，巽风，震雷，离火，交迭迭进，而泽布天上。……盖轩昊颡项暨尧舜氏，一乾元，统天御六龙，首庶物，宁万国之象也。是其则天无名，巍巍荡荡，君德之极，帝运之昌乎！仲尼推历数，断自尧舜，殆犹日方中天，已而之午，际其极盛，而无以加矣。自复至乾，由子而午，前六会为长者，于是乎止。皇帝之运，日开日辟，而极于兹也。自

是阴生午半，帝降而王，夏值姤初，殷周革命，凡经六运，经姤六爻十二世，二千一百六十年，中间王降而伯，伯降为狄。孔子生周末，录秦誓以续王，在姤之九五。至秦政并六国，吞二周，而称始皇，则姤角之运。周为秦亡，秦为楚灭，楚为汉禽，伯狄之余，又近王事。世运之自姤而变交乾，应复有如此者。姤而后为大过，为鼎，为恒，以迄于巽。午会乃周汉，至于兹，犹在午会之十二运乎。……自是而井而蛊而升而讼与困。直乎未会，而未济而解而涣而师与蒙。直乎申会，列巽位者八，列坎位者七，而坎为闰卦，分主三会，犹乾离也。若酉会之直卦，曰遁曰咸曰旅曰小过渐。戌会之直卦，曰蹇曰艮曰谦否与萃。亥会之直卦，曰晋曰豫曰观比与剥，又皆坤为闰卦，分主三会，而与离乾坎各应二十四气之变，以运夫长之消之之机也。”^⑦

《皇极经世》计算天地年代，由子会开始，渐渐开化，到了寅会，人生于世，“贵而统物”。由卯至巳，人世兴隆，到了唐虞盛世。夏禹起于午会，人世因阴渐增而渐衰。以后经过下面六会，天地毁坏，以后再重起一元。然在《观物篇》下，邵雍说天有四变，地有四变，有消有长，天地的变，共十有六。变随运而起，运是周行的运。又变由阴阳而起，阳数为六，阴数为二，阳数相交的运为十二。天地的变运乃为十二。运由年月日而成，一年为三百六十日，积成三百六十年，再积为十二万九千六百年，再积为一百六十七亿九千六百一十六万年。

邵雍所说：“天有四变，地有四变，有消有长。”人道亦然，历史亦然。而其理论根源，则来于《易》。邵雍说：

《易》曰：穷理尽性以至于命。所以谓之理者，物之理也。所以谓之性者，天之性也。所以谓之命者，处理性者也。所以能处理性者，非道而何？是知道为天地之本，天地为万物之本。以天地观万物，则万物为万物。以道观天地，则天地亦

大哉为万物。道之道尽之于天矣，天之道尽之于地矣，天地之道尽之于万物矣，天地万物之道尽之于人矣。人能知其天地万物之道，所以尽于人者，然后能尽于民也。（《皇极经世书》卷十一，一）

这是说，道者，统理性命于一，即太极一元之道，而为天地之本。然则，何以“人能知天地万物之道，所以尽于人者，然后能尽于民”？他说：

天能尽物则谓之曰昊，天人之能尽民则谓之曰圣。人谓昊天能异乎万物，则非所以谓之昊天也。谓圣人能异乎万民，则非所以谓之圣人也。万民与万物同，则圣人固亦不异乎昊天者矣。然则圣人与昊天为一道，圣人与昊天为一道，则万民与万物亦可以为一道，一世之万民与一世之万物既可以为一道，则万世之万民与万世之万物亦可以为一道也，明矣。（《皇极经世书》卷十一）

这是说，万世万物的历史发展，都要受太极一元之道所支配。而昊天之尽物与圣人之尽民，皆有“四府”。昊天的“四府”，即春夏秋冬，阴阳升降于其间；圣人的“四府”，即《易》、《诗》、《书》、《春秋》。他说：

春为生物之府，夏为长物之府，秋为收物之府，冬为藏物之府。号物之庶谓之万，虽曰万之又万，其庶能出此昊天四府者乎？《易》为生民之府，《书》为长民之府，《诗》为收民之府，《春秋》为藏民之府。号民之庶谓之万，虽曰万之又万，其庶能出此圣人之四府者乎？昊天四府者时也，四人之四府者经也。昊天以时授人，圣人以经法天，天人之事当如何哉？（《皇极经世书》卷十一）

按照邵雍的意见，天之“四府”与圣人之“四府”意义等同的命题如下：

春	夏	秋	冬
《易》	《书》	《诗》	《春秋》
生民	长民	收民	藏民
修夫仁	修夫礼	修夫义	修夫智
有虞	夏禹	商汤	周公

这些命题何以能等同？因其含蕴合二而一之逻辑上“道”的意义皆等同也。这也就是说，圣人法于天地者春夏秋冬之自然规律，《易》、《诗》、《书》、《春秋》为自然规律之记载也，是为体。自然规律之用，则生民、长民、收民、藏民。也就是说，仁义礼智是“道”，而有虞、夏禹、商汤、周公则皆行“道”之圣人也。圣人“以道化民者，民亦以道归之。……以道化天下者，天下亦以道归焉。……以功劝民者，民亦以功归之，故尚政。夫政也者正也。以正正夫不正之谓也。天下之正，莫如利民焉，天下之不正，莫如害民焉，能利民者正，则谓之王矣。能害民者不正，则谓之贼矣”（《皇极经世书》卷十一）。“王”与“贼”，“仁”与“暴”的对立，即政治上正邪、治乱、安危、隆污的对立。从三代以迄汉唐，中国历史就在这对立的逻辑历程中演进。

根据考古资料，中国的历史已有一百多万年，而其信史，则始于夏。

在夏以前，传说中的黄帝，已以文治武功奠定了中国文明的第一块基石。神农、黄帝时期，各部落用武力争夺共主，尧舜时期则弃绝武力而改由部落公举，尧传舜，舜传禹。继尧舜而后，一方面有苗黎的冲突；一方面有著名的大洪水。洪水是黄河的泛滥。夏禹出来结束了这两件大事。禹的儿子启继禹作共主，“禹承尧舜运，当乾姁”，禹由传贤而传子，这就开始了夏朝的历史。

启继禹为诸氏的共主，称为夏。“尧禅舜以德，舜禅禹以功。以

德帝也，以功亦帝也”（《皇极经世书》卷十二）。“夏禹以功有天下，夏桀以虐失天下”（《皇极经世书》卷十二）。启之后，虽有“少康中兴”，但迄桀，乃为历史上有名之暴君。《史记·夏本纪》曰：“桀不务德而武伤百姓，百姓弗堪。”人民咒骂：“时日曷表，予及汝偕亡。”汤伐夏，夏亡。

汤灭夏，称为殷商。“殷汤以功有天下，殷纣以虐失天下”（《皇极经世书》卷十一）。汤传至纣，对夷用兵，且生活淫奢。《史记·殷本纪》：“厚赋税以实鹿台之钱，而盈钜桥之粟。”《尚书·无逸》：“不知稼穡之艰难，不闻小人之劳，惟耽乐之从。”周武王兴兵征伐，纣亡。

周武王灭纣，称为周。实际上，商是夏代列国之一，周是商代列国之一，就朝代继承关系言，夏商周称为三代。“宗周之功德自文武出”（《皇极经世书》卷十一），周公制礼作乐，创建封建、宗法及井田制；并有周公东征，穆王西征及宣王中兴，不断对外扩展，是为早期中国历史最为兴盛时期，唯“周武以功有天下，周幽以虐失天下，……平王东迁无功，以复王业；赧王西走无虐，以丧王室。威令不逮，一小国诸侯仰存于五伯而已，此又奚足道哉！但时无真王者出焉，虽有虚名与杞宋，其谁曰少异。是时也，《春秋》之作不亦宜乎！仲尼修经周平王之时，《书》终于晋文侯，《诗》列于王国风，《春秋》始于鲁隐公，《易》尽于未济卦”（《皇极经世书》卷十一）。

周平王东迁，以存王国，以弑父嫌疑，下为正义所归附，共主衰微，王命不行，内有诸侯兼并，外有戎狄横行，“传称子贡欲去鲁告朔之饩羊。孔子曰：‘赐也。尔爱其羊，我爱其礼。’是知名存实亡者，犹愈于名实俱亡者矣。礼虽废而羊存，则后世安知无不复行礼者乎。晋文公尊王，虽用虚名，犹能力使天下诸侯知有天子而不敢以兵加之也。及晋之衰也，秦由是敢灭周，斯爱礼之言信不诬矣。

齐景公尝一日问政于孔子，孔子对曰：‘君君，臣臣，父父，子子。’公曰：‘善哉，信如君不君，臣不臣，父不父，子不子，虽有粟吾得而食诸。’是时也，诸侯僭天子，陪臣执国命，禄去公室，政出私门，景公自不能上奉周天子，欲其臣下奉已，不亦难乎！厥后齐祚卒为田氏所移，夫齐之有田氏也，亦犹晋之有三卿也，晋之有三卿者，亦犹周之有五伯也。韩赵魏之于晋也，既立其功，又分其地，既卑其主，又夺其国。田氏之于齐也，既得其禄，又夺其政，既杀其君，又移其祚，其名天下之事岂无渐乎！履霜之戒，宁无思乎！”（《皇极经世书》卷十一）

周亡。邵雍说：“周之衰也，诸侯不朝天子久矣。及楚预中国会盟，仲尼始晋爵为之子，其于僭王也，不亦陋乎！夫以力胜人者，人亦以力胜之。吴尝有破越而有轻楚之心，及其破楚，又有骄齐之志，贪婪功利，不顾德义，侵侮齐晋，专以夷狄为事，遂复为越所灭，越又不监之，其后复为楚所灭。楚又不监之，其后复为秦所灭。”（《皇极经世书》卷十一）

经过战国二百四五十年演变，到秦始皇二十六年灭六国，而中国史遂开始有大规模的统一政府出现。邵雍说：“秦始盛于穆公，中于孝公，终于始皇。起于西夷，迁于岐山，徙于咸阳。”（《皇极经世书》卷十一）其废封建，设郡县，建立统一的政治制度；收军器，堕城郭，决川防，夷险阻，以解消封建时代之武装；建咸阳，筑驰道，统整各地制度文化风俗；开辟边境，防御外寇，完成大一统的新局面，其“兵浹宇内，血流天下，并吞四海，更革古今，虽不能比德三代，非晋隋可同年而语也。其祚之永不永得，非用法太酷，杀人之多乎？所以仲尼序《书》，终于《秦誓》，一事其旨不亦远乎？”（《皇极经世书》卷十一）即是说：仲尼于《书》，终系《秦誓》，其兴废固已早见矣。

秦亡汉兴，系中国历史上平民政权之初创。西汉贾谊阐扬文教，

文学入仕；武帝锐意革新，兴礼乐，讲教化，均贫富而抑兼并，社会为之丕变。邵雍认为：

日既没矣，月既望矣，星不能不希矣。非星之希，是星难乎其为光矣。能为其光者不亦希乎！汉唐既创业矣，吕武既擅权矣，臣不能不希矣。非臣之希，是臣难乎其为忠矣。能为其忠者不亦希乎！是知任天下事易，死天下事难，死天下事易，成天下事难。苟能成之，又何计乎死与生也。如其不成，虽死奚益？况有其正与不正者乎，与其死于不正，孰若生于正；与其生于不正，孰若死于正。在乎忠与智者之一择焉。死固可惜，贵乎成天下之事也。如其败天下之事，一死奚以塞责。生固可爱，贵乎成天下之事也，如其败天下之事，一生何以收功。噫！能成天下之事又能不失其正而生者，非汉之绛侯，唐之梁公而何，微斯二人则汉唐之祚或几乎移矣。岂若虚生虚死者焉！夫虚生虚死者，譬之萧艾，忠与智者不游其间也。（《皇极经世书》卷十二）

综观从三代至汉唐历史之演变，邵雍认为：“三代之世治，未有不治人伦之为道也；三代之世乱，未有不乱人伦之为道也。后世之慕三代之治世者，未有不正人伦者也；后世之慕三代之乱世者，未有不乱人伦者也。自三代而下，汉唐为盛，未始不由治而兴，由乱而亡，况其不盛于汉唐者乎。其兴也又未始不由君道盛，父道盛，夫道盛，君子之道盛，中国之道盛；其亡也，又未始不由臣道盛，子道盛，妻道盛，小人之道盛，夷狄之道盛。噫！二道对行，何故治世少而乱世多耶！君子少而小人多耶！”（《皇极经世书》卷十二）

从以上邵雍史观，它说明自夏至隋唐历史发展逻辑过程图式如下：（见图1）

上一图式，与《系辞传》天地数理逻辑关系相同。其图式如下：

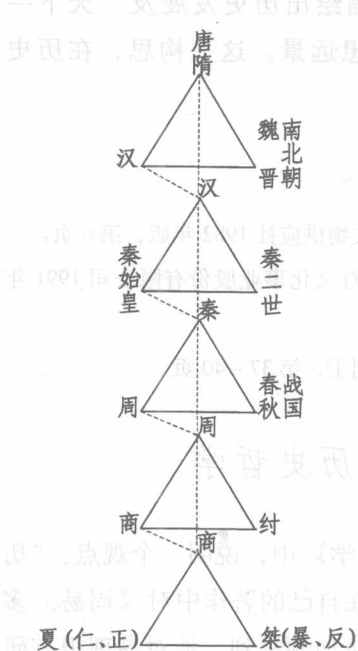


图 1

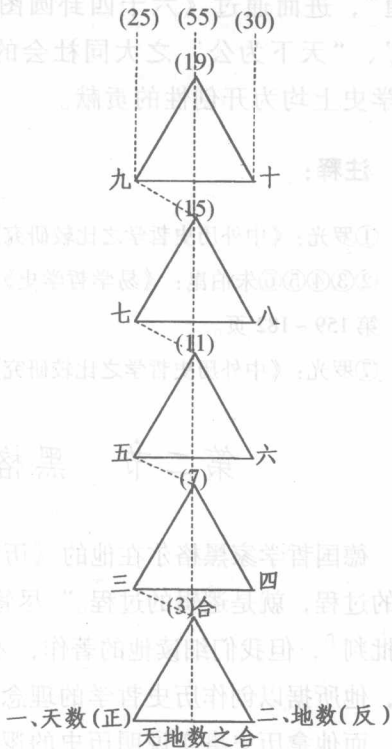


图 2

由以上两图式显示：人类历史发展的过程就是逻辑的过程。

邵雍易学颇获史家称赞，认为其宇宙历史年谱的制定，在哲学史上有其重大的意义。《周易》同历算结合始于汉易，邵雍继承并发展用历算以推知宇宙及人类历史的进程，使《周易》原理更抽象化，形式化，特别是将卦气说中的阴阳消长、质量互变法则推而广之，以建立人类社会及历史发展变化的普遍规律；并借助于易学中的辩证思想，而说明宇宙及人类社会事物发展皆有其不同的演进阶段与内在联系，皆有其消长、终始的逻辑关系；而

其决定历史之兴亡、盛衰、绝续者，则为“合二而一”之“道”，进而通过《六十四卦圆图》描绘出历史发展及“天下一家”、“天下为公”之大同社会的理想远景。这一构思，在历史哲学史上均为开创性的贡献。

注释：

①罗光：《中外历史哲学之比较研究》，文物供应社1982年版，第6页。

②③④⑤⑥朱伯崑：《易学哲学史》，蓝灯文化事业股份有限公司1991年版，第159~182页。

⑦罗光：《中外历史哲学之比较研究》，同①，第37~40页。

第二节 黑格尔历史哲学

德国哲学家黑格尔在他的《历史哲学》中，说明一个观点：“历史的过程，就是逻辑的过程。”尽管他在自己的著作中对《周易》多所批判^①，但我们细读他的著作，才惊奇地领悟到，他对易理很有研究，他所据以创作历史哲学的理念，正就是《周易》逻辑思想的发挥，而他拿历史事实说明历史的逻辑过程，更为《周易》哲理提供实证。

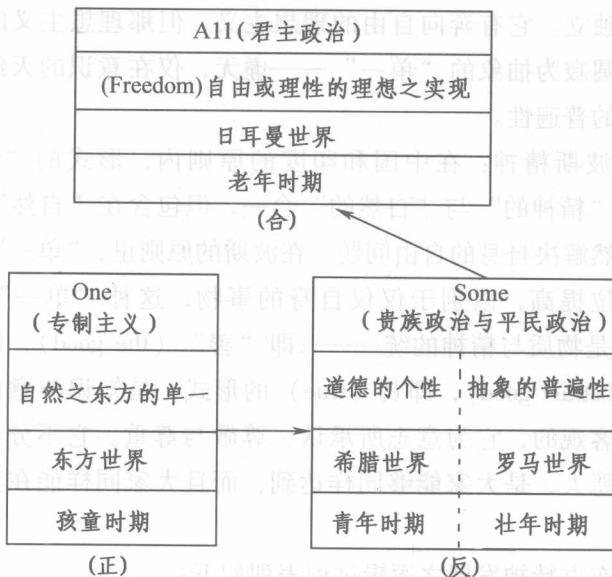
何谓“历史发展的过程就是逻辑的过程”？

首先，黑格尔认为，宇宙间只有一个精神，普遍神圣的精神，就是“理性”。他说：

理性就是意识确知它自己即是一切实在这个确定性……是唯一的真理。而达到这唯一的真理，即主客统一，才是理性的理想。^②

因此，理性不是散漫杂凑的多数独立个体之外在的全体或共同性，而是浸透一切事物，是它自身和它对方的统一，是它主观性和

特殊性的统一。这就是辩证逻辑。世界历史的发展，是依辩证逻辑而发展的，即由一阶段进入另一阶段。各阶段都有其不同的历史精神，即民族精神。各民族精神就是那一国家的宗教、政治组织、法律制度及科学艺术的一切文化的共通标记。他所认知世界发展的历程为：



兹将此三阶段的发展，说明如下：

一、东方世界

东方世界，是世界历史的儿童时代。它的精神——自然之东方的单一，即知道只有“一个”(One)是自由的。个人是为国家(君主)而存在，客观自由里缺少个人意志，缺少主观自由。东方精神的辩证发展：

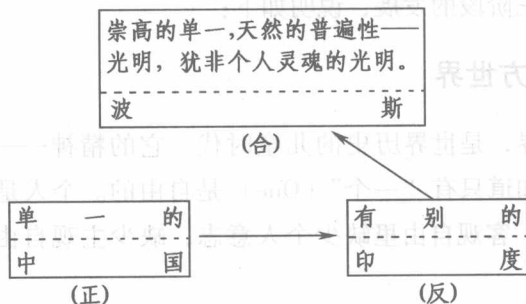
(1) 中国精神：它的代表者，只是最平凡的“知性”，是单一的。中国的“单一”，始终是在“客观性”的同一，换句话说，它

们并非个人之自由的客观性的结果。

(2) 印度精神：它从中国的“单一”进展到“有别”。而有四阶级：僧侣、武士、昆舍（生产者）、首陀（奴隶），独立的各分子从专制权力的单一里分了出来。然而阶级乃人之出生即已决定，因而把这种区分归之于“自然”，亦即在“单一”的无所不包的权力下维持其独立。它有奔向自由的理想主义，但那理想主义的最高境界，只是圆寂为抽象的“单一”——虚无，仅在意识的灭绝方面被认为纯粹的普遍性。

(3) 波斯精神：在中国和印度的原则内，形式的“普遍性”里，只有“精神的”与“自然的”合一，但包含在“自然”里面的精神，必然解决自身的自由问题。在波斯的原则里，“单一”首先把自己的地位提高，以别于仅仅自身的事物，这种“单一”表现为“光明”，是物质与精神的统一——即“善”（the good），即抽象的善（the abstract good），即真（true）的形式，是知识与意识的实体性。它是客观的，它为意志所承认、尊敬与尊重。它不分界域，普照善人与恶人，是大家能够同样达到，而且大家同样能在其中沐浴圣化。

兹将东方精神发展之逻辑过程表列如下：



到波斯精神出现，物极必反，它开始变化。因为，在犹太人，

“光明”这个观念便进而为“耶和华”——纯洁的神。上帝被公认为一切人类之创造主，是万物之主和一般事物之绝对的成因或主动者。埃及提出一形象，即狮首人身怪（Sphinx），一半兽，一半人，它是埃及精神的象征。这表示“精神”开始从单纯的“自然”里出现——摆脱了以前的约束，而比较自由地矫首四顾。埃及建筑一半地下，一半地上，吸着自由的空气。它转变了：东消而西长。黑格尔说：这便是西方与东方分道扬镳的一点。

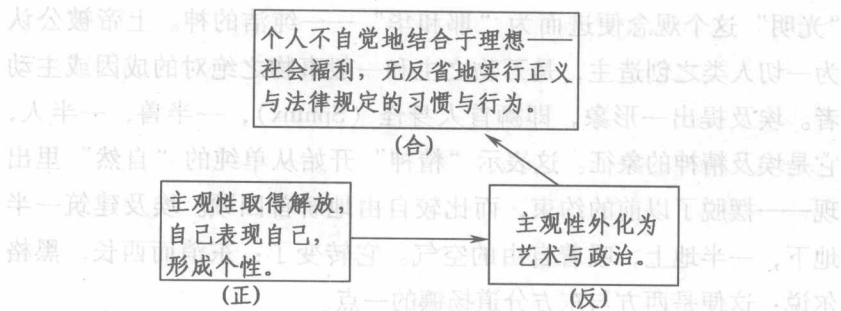
二、希腊、罗马世界

希腊世界是世界历史之青春时代，希腊精神表现青春的新鲜和精神的活跃那种欣欣向荣之状。这是进展中的“精神”第一次拿自己做它的意志和知识的内容，即国家、家庭、法律、宗教同时都是个性目的所在的对象，而且，个性之为个性，也只因为有了那些目的为然。希腊精神的辩证发展历程为：

（1）个性形成：文化起源于各独立体（土著、外族），通过“精神”认可的风俗法律而形成结合。海使生活多样，多种文化外来，水乳交融。

（2）主观性外化：诗歌、绘画、运动，讨人欢喜，不以“自然”为装饰，自我意识摆脱实际需要，美化自身，而表现自己；宗教的泰坦族（Titans）为薛乌斯神族（宙斯 Zeus）推翻，寓有超出“自然”而过渡到“精神”的意义；希腊共和政治，雅典宪法，使人人享有平等权利。

（3）个人的不自觉性：主观性自己解放，但以“直接性”为特色。如：命运不由自己判断，而须根据神谕；民主政治谓公众利益与国家事务，需决定于客观意志，但希腊则决定于单纯的“善良意志”，它以乡邦习俗作为判断与执行公理的形式。其辩证发展图式如下：



在希腊时期，有个性的形成，道德为一个原则，这是个性的道德，所以是表示各个人的自由的意志力，是道德与主观意志的结合。它的缺点是理想犹未被抽象地看待，个人无反省地实行“正义”与“法律”的规定的行为习俗，所以个人是不自觉地结合于“理想”。所谓“理想”，即“精神”首先把自己发展为抽象的“普遍性”形式，如社会福利。抽象的“人格”尚未出现，这种道德还不是真道德。

在罗马，“精神”一方面自己发展，成立了一个抽象的国家，一个政治的宪法与势力，以凌驾于具体的个体之上；在另一方面则创造了与那普遍性相对立的一个人格——即个人之抽象的自由。这时，国家开始有一抽象的存在，并为一个切实的目标而开展，国内人民虽共同参加以实现此目标，使用担负的部分，并非完全的与具体的（聚精会神以从事）。在国家的目标的严格的要求下，自由的个人是牺牲了，各个人不得不为了这种抽象的普通目标而抹杀他们自己。也就是“普遍”克服了个人，各个人必须把他们自己的利益归并于“普遍”之中。不过，他们自身的抽象观念——人格——是被承认而成为确实具有权利的个人。个人归并于“普遍性”，成为融合无间的一体。此即“罗马精神”。“罗马精神”的发展如下：

(1) 个人与普遍融合无间：君主政治时期，君主已与一般人民分离，而有参议员与贵族。在“国民会议”，平民立于被保护地位。

共和政治时期，设两执政官同等行使权力。接着，平民与贵族两阶级斗争持续百余年，最后平民获官吏当选权，护民官有权否决元老院任命官吏及提议付诸民众公决之特权。阶级冲突解决。

(2) 纯粹自我意识的扩张：在军事力量为最高主权的趋向里，没有包含任何“精神”的元素，缺乏主观满足。

(3) 罗马生命的衰亡与转化：罗马人知道“自我”是无限的，但在不幸中，遂跳出到基督教取得真理，知道宗教庙堂、国家庙堂同为人类“理性”的表现。因此，基督教遂在君士坦丁时代的罗马两帝国成为政治力量，但旋即灭亡。其演进过程如下：

罗马原则的不幸跳出到基督教取得真理。基督教与国家结合，成为政治力量——上帝与实在合一。

(合)

普遍克服个人，个人归并于普遍性，二者融合无间。

(正)

纯粹自我意识的扩张，毁灭迦太基，荡平科林斯、希腊，建立罗马大帝国。

(反)

三、日耳曼世界

日耳曼精神，即新世界的“精神”，它的目标，是要使绝对的“真理”实现为“自由”之无限制的自决——那个“自由”以它自己的绝对的形式，做它自己的旨趣。这也就是说，宇宙之至高无上的法则，即系“良知”的指示——变为一种“自由的法则”道德——那是可以断然决定人类行为的权威，所以是绝对的自由和无限制的唯一权力——在这世界中，不复为一种强制的规定，而是人类之自由的选择。善人在未有“法律”订定之处，自己也会订出“法律”来的。“日耳曼精神”演进历程为：

(1) 基督教日耳曼世界的因素：日耳曼人初系受雇而泛滥于罗

马帝国，后混合为日耳曼民族。日耳曼精神是一种罗马世界的继续，包括文化与宗教。迄查理曼帝国出现，与罗马教皇结合，教会获司法特权，不受国家管辖，自身发展为一种完整的政治形式，但精神界与世俗界仍只保持简单性调和。查理曼死，帝国软弱，即走向反动。

(2) 中世纪：第一是特殊民族对法兰克人普遍统治的反动，北边的诺曼人，东边的马札尔人，南边的萨拉逊人入侵；第二是个人对法律权威的反动，国家权力的普遍性消失，依靠封建势力而生存；第三是教会的反动，11世纪，全欧洲人都感到世界末日的恐惧，道德丧失，不法横行，世俗与教会莫不皆然。时基督教成为世界精神主宰，但仍感不足，为追求它，乃有十字军东征。

(3) 现代：在日耳曼世界的第三时期，“精神”开始意识到它是自由的。首先，宗教改革是中世纪黎明之曙光。上帝并不显现于外在形式，而是存在于精神与信仰的享受里；善不是超世间的，国家的道德、法律，就是上帝的命令。其次，由于耶稣新教带来了“主观性”这个原则，它觉察到自然亦必为“理性”之赋形，因而亟谋“自然”法则的发现，认识这些法则的合法性，以科学对抗迷信，是称为“启蒙”。启蒙运动从法兰西输入日耳曼，而创造了一个新思想新观念之世界。再次，一个正式是绝对的原则便产生了——世俗的生活便是“精神的王国”（即意志的王国在外在生存中表现它自己）之积极性的确定的寓形。它表现在德意志，教会与国家的对峙消失了，自由有方法来实现它的理想；它的方法，就是国家依照“公理”观念而缔造，如日耳曼《人民权利法典》即是。它表明：各种封建的义务都被废除；财产与生命的自由被认为是基本的原则；全部官吏代表政府，国家赋有“理性”，那么，国君之贤不肖即为平淡无奇之事；无论何人只要具有充分的知识、经验、道德、意志、即可参与政权。其逻辑发展过程，表列如下：

现代——日耳曼世界生出主
观性的绝对的自决，亦即客
观的自由与主观自由之结合。

(合)

日耳曼民族与查理曼
帝国出现——罗马帝
国与罗马宗教保持简
单性的实体的统一。

(正)

中世纪——查理曼帝
国自身的否定，出现
三大反动，并产生十
字军东征。

(反)

最后，黑格尔总结说：所谓“世界历史”，无非就是“自由之观念”之发展而已。但“客观的自由”——真正的自由之各项法则——要求征服那纯属偶然的“意志”，因为这种“意志”在本质上是形式的。“客观界”自己在自己是合理的话，人类的识见与判断将必然与其包含的“理性”相称，于是那另一个根本的元素——“主观的自由”——也就实现了。这就是说，个人的意志也就与各项合理的法律要求符合了。它是“主观自由”与“客观自由”的结合。因为它，世界历史精神乃完满的成熟。“世界历史”只是“精神”之发展与实现过程。这种发展真正证实了上帝。以往和现在发生的种种，不仅不是没有上帝，却根本是“上帝的创作”^③。

四、环的理论

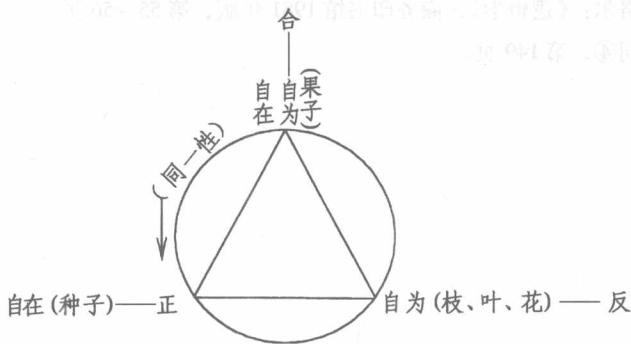
世界历史发展到日耳曼，是否即到达终点？假若不是终点，以后又将怎样发展？这个问题，在黑格尔著作中似乎没有作为一个明显的课题加以讨论。不过，从它思辨逻辑的理论，对这个问题是已经说明了的。因为，宇宙自然及人事变动与逻辑具有内在联系，这是《周易》与黑格尔逻辑学、历史哲学构成的共同基础，而且《周易》哲学环的理论，也就是黑格尔理论构成要素。黑格尔说：
必须承认以下这一点是很重要的观察——它在逻辑本身以
内将更明确地显出来，——即：前进就是回溯到根据，回溯到

原始的和真正的东西；被用作开端的东西就依靠这种根据，并且实际上将是由根据产生的。——这样，意识在它的道路上，便将从直接性出发，以直接性开始，追溯到绝对的知，作为它的最内在的真理。于是这个最后的东西，即根据，也是最初的东西所从而发生的那个东西，它首先作为直接的东西出现。——这样，绝对精神，它出现为万有的具体的最后的最高真理。将更加被认识到它在发展的终结时，自由地使自己外化，并使自己消失于一个直接的有的形态——决意于一个世界的创造，这个世界包含在结果以前的发展中的全部事物，而这全部事物，由于这种倒转过来的地位，将和它的开端一起转变为一组作为本原的结果的东西。对于科学说来，重要的东西则并不很在乎有一纯粹的直接物作开端，而在乎科学的整体本身是一个圆圈，在这个圆圈中，最初的也是最后的东西，最后的也是最初的东西。^④

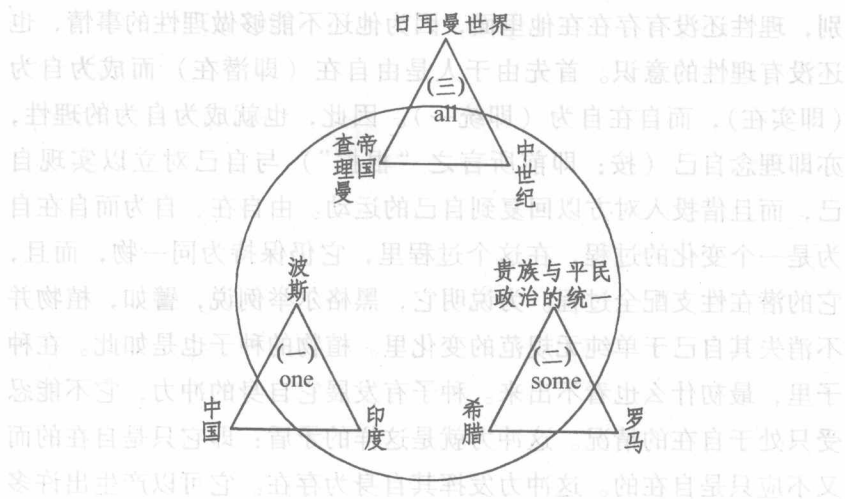
而这个圆圈，就是“真的无限”，“它是一条达到了自身的线，是封闭的，完全现在的，没有起点和终点”^⑤。

因为，黑格尔认为，宇宙的本源就是理念。所谓理念，他认为，人的思维的产物一般就是思想，但思想是形式的，思想更进一步加以规定就成为概念，而理念就是思想的全体——一个自在自为的范畴。本质上，理念的本性就在发展它自身，并且唯有通过发展才能把握它自身，才能成为理念。理念的发展的意义，有两种不同的情况。第一，就是大家所知道的潜能、能力或“潜在”。发展的第二个意义，就是“自为自在”，亦即真在与“实在”。我们说，人是有理性的，人的本性具有理性，是指人之理性，只是在潜能里，在胚胎里。在这个意义下，人一生下来，甚至在娘胎中，就具有理性、理智、想象、意志。小孩也是一个人，但是他只有理性的能力，只有理性的真实可能性。他有理性和无理性几乎没有什么区

别，理性还没有存在在他里面，因为他还不能够做理性的事情，也还没有理性的意识。首先由于人是由自在（即潜在）而成为自为（即实在），而自在自为（即统一）。因此，也就成为自为的理性，亦即理念自己（按：即前所言之“根据”）与自己对立以实现自己，而且借投入对方以回复到自己的运动。由自在、自为而自在自为是一个变化的过程，在这个过程中，它仍保持为同一物，而且，它的潜在性支配全过程。为说明它，黑格尔举例说，譬如，植物并不消失其自己于单纯无规范的变化里。植物的种子也是如此。在种子里，最初什么也看不出来。种子有发展它自身的冲力，它不能忍受只处于自在的情况。这冲力就是这样的矛盾：即它只是自在的而又不应只是自在的。这冲力发挥其自身为存在。它可以产生出许多东西（枝、叶、花，即“实在”），但是一切都早已潜伏在种子里，当然尚未发展出来，而只是含蕴着并在抽象观念中。在它形成这种发展过程中，它趋向着一个目的。它的最高的外化（即实现）和先的目的，就是果实——这就是说，种子的长成或回复到最初的状态。种子要发展它自身，回复到它自身。它里面所含蕴的将要发挥出来，再回复到它所从出发的统一体。^⑥这就形成一个环，图式如下：



根据以上解释，黑格尔历史发展论可图示如下：



从此图看来，与邵雍《六十四卦圆图》或《图象几表》构思的逻辑体系就完全相同了。

注释：

①参黑格尔著《逻辑学》、《历史哲学》。

②黑格尔：《精神现象学》（上），仰哲出版社1972年版，第172页。

③黑格尔：《历史哲学》，九思出版有限公司出版。

④黑格尔：《逻辑学》，商务印书馆1981年版，第55~56页。

⑤⑥同④，第149页。

